وزارة الثقافة
الهيئة العامة السورية للكتاب

الهروب من الحرية

تأليف: إريك فروم
ترجمة: محمود منقذ الهاشمي

الهروب من الحرية

الإشراف الفني والطباعي
أحمد عكيدي

الهروب من الحرية

تأليف : إريــك فـروم

ترجمة: محمود منقذ الهاشمي

منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب

وزارة الثقافة - دمشق ٢٠٠٩

العنوان الأصلي للكتاب:

Escape from Freedom

by

Erich Fromm

الهروب من الحرية = Escape From Freedom / تأليف إريك فروم؛
ترجمة محمود منقذ الهاشمي.- دمشق: الهيئة العامة السورية للكتـــاب،
٢٠٠٩.- ٣٢٠ص ؛ ٢٤ سم.

١- ٣٠٢,٥ ف ر و هـ ٢- ١٢٣ ف ر و هـ
٣- العنوان ٤- فروم ٥- الهاشمي
مكتبة الأسد

مقدّمة الترجمة العربية

بقلم : محمود منقذ الهاشمي

من المفارقة أننا لا نستطيع أن نفهم ما هو شمولي إلا بإدراكنا أولاً ما هو مختلف... والتنوّع يؤدّي إلى الشمولية، والتماثل يؤدي إلى الحالة الريفية.

ديفد هارمن **David Harmon**

وهكذا فإن المترجمين يؤسّسون ثقافة في دَوْرهم مؤسّسين للغاتِ أقوامهم وثقافاتها وهم على السواء يحفرون أساس هذه الثقافات ويتحدّونها بقدرتهم على العمل عمالاً تحت الأرض. وهم يحافظون على أدب الماضي وثقافته من خلال الترجمات الجديدة التي يتطلّبها كلُّ جيل لكي تواصل النصوص حوارها مع الحاضر.

مايكل كرونين **Michael Cronin**

أ - كتب فروم في نظامنا البيئي الثقافي

تأتي هذه الترجمة لكتاب «الهروب من الحرية» لفروم، بعد ترجمة لعدد من مؤلفاته، لتؤكّد أهمية المواصلة التفصيلية للبحث العلمي، ولكل عمل فكري، وما يمكن أن يتحقّق للمرء من الاستنارة بالمزيد من ملاحظة الظواهر المدروسة،

وتكامل الأفكار، والسياقات المختلفة التي تنشأ فيها الفكرة وتنمو. إننا نغتني عندما ندرس أفكاراً لعالم نفسي غير الأفكار التي كنا قد درسناها من قبل؛ ولكننا بالقدر ذاته أو أكثر نغتني عندما نكتشف سياقات أخرى للأفكار التي كنا قد عرفناها، ونطّلع على أدلّة وتفنيدات جديدة. وفي الكثير من الأحيان، إذا لم يكن في كلّها، لا تكون الفكرة في حدّ ذاتها هي المهمة، بل العمليات الفكرية التي أوصلت إليها، والمنهج الذي جرى اتّباعه في هذه العمليات. ولكي نقول إننا فهمنا عالماً نفسياً، أو أيّ مفكرّ، لا يكفي أن نكون قد قرأنا أحد كتبه، بل لا بد من الإحاطة بكل ما تمكن الإحاطة به من نتاجه، ومن إعمال تفكيرنا النقدي. ولكن هل تكفي ترجمة الأعمال المختلفة ونشرها ليتحقّق إيصالها؟

إن البعد الجوهري للإيصال هو **الناقل الاجتماعي**، أو بصورة أكثر شكلية هو المنظمة المتحقّقة مادياً. والناقل الاجتماعي هو هيئة من قبيل المدرسة، أو المعهد، أو الجامعة، أو الجامع، أو الجمعية، أو الكنيسة، أو الدولة، أو الأسرة يوفّر سياق إيصال الأفكار، أو المعتقدات، أو القيم عبر الزمان. ومن النواقل الاجتماعية المتميزة التي لا تُحصى نذكر عَرَضاً «معهد البحث الاجتماعي» المعروف باسم «مدرسة فرانكفورت» و «معهدماكس پلانك» و «حلقة ڤيينا» و «معهد إريك فروم للتحليل النفسي في برشلونة» ومجلة «تِل كِل» و «حلقة پراغ» وسواها. وغياب الناقل الاجتماعي عن أي فكر يحوّل المعرفة إلى معلومات، بدلاً من تحويل المعلومات إلى معرفة. والقصور عن فهم أهمية النواقل الاجتماعية يؤدّي إلى الفجر الكاذب عند كل من يظن أن المعرفة المرجوّة من أي كتاب تتحقّق بمجرد نشره وتوزيعه، ولاسيما إذا تمّ توزيعه على أوسع نطاق.

وإذا كانت هذه الترجمة تطمح في الفهم النقدي المتكامل والدقيق وغير التقليدي للظواهر السيكولوجية التي هي موضوع الكتاب، فإنها ليست غافلة عن أنها تأتي إلى نظام بيئي ثقافي cultural ecosystem يعاني من مشكلات تتعارض

مع طموحها كثيراً. ولنتساءل أولاً : ما عدد المؤسّسات التي تُعنى بالعلم وبالبحث العلمي عندنا؟ ولنتذكر هنا ما قاله فروم حول أن «وظيفة العلم هي جعل فكر الإنسان أكثر نقدية، ووظيفة الفن هي جعل الإنسان أكثر حساسية تجاه كل ظواهر الحياة». [1] وهل يمكن أن نرى في نظامنا البيئي الثقافي ناقلاً اجتماعياً للفكر النقدي يمكن أن يكون له أي أثر ملحوظ بالمقارنة مع الأعداد الضخمة للغاية التي تلقّن وتعلّم الطاعة والإذعان؟ إننا نرى ، ولا ريب، إذعانات متضاربة، يكرّر فيها كلٌّ إذعان رواسمه، ومنها أسباب رفضه للإذعانات الأخرى. ولكن التفكير النقدي قليل جداً، وهو على قلّته مبعثر ينقصه التجمّع. ولكن أي وجود حي، إذا تشكّل، فمن طبيعته أن ينمو وأن يتصارع مع المعوّقات التي تعترض سبيله. وما يُعوزنا في هذه المرحلة هو على وجه التحديد : تجميع القوى.

ولعل أخطر مشكلة عملية يعاني منها نظامنا البيئي الثقافي، وتمنع تحول **الإبلاغ إلى إيصال**، هي مشكلة انتشار الاختزالية والابتسارية. ونحن هنا نعتمد على التمييز الذي وضعه ريجي ديبريه Regis Debray حيث يكون الإبلاغ جزءاً من كلٍّ أكبر بكثير يدعى الإيصال. وإذا كان الإبلاغ يتعلّق بالدرجة الأولى بنقل المعلومات عبر المكان في المجال الزمكاني، فإن الإيصال يرتبط بنقل المعرفة عبر الزمان بين مجالات زمكانية مختلفة. ويمكن لمن يتابع حركة التأليف العربي المعاصر أن يلاحظ بوضوح ظاهرة تنتشر في معظم المؤلّفات والأطروحات الجامعية هي أن الاهتمام الأكبر ينصبّ لا على الفهم الدقيق ومتابعة المحاجّة إلى حيث توصل ومقارنة النصوص ومقابلتها على الواقع وعلى الحاجات الاجتماعية وتفحّص

---

(1) Erich Fromm, "Science, Art and Peace", Co-Existence. **A Journal for the Comparative Study of Economics, Sociology and Politics,** Ontario (May 1965).

وعلينا أن نلاحظ أن الخبرة العميقة والدقيقة التي تتجاوز الفكر التقليدي في اكتناهها للواقع جوهرية في الفن جوهريتَها في العلم، ويتابع فروم قائلاً : «وهكذا فأنا أعتقد أن ما كتبه هوميروس عن حرب طروادة قد أفاد السلام أكثر مما أفادته كتابة مؤلف ثانوي عن السلام، ولو أن لعمله وظيفته المهمة أيضاً.»

المفهومات وتعريضها لمبدأ قابلية الدحض، بل على مجرد نقل المعلومات الاختزالية والمبتسرة والمنزوعة من سياقاتها. وهكذا تُختزل مفهومات ونظريات كثيرة إلى قول أو بضعة أقوال، تكون كافية لادّعاء معرفة الكاتب بها وهي لا تدلّ على أي فهم. فمثلاً، حين يتناهى إلى أسماع بعض الكتّاب أن نظرية التطوّر لداروين قد تعرّضت للنقد، وهم من حيث الأساس لا يعرفون عن هذه النظرية سوى الأفكار الشعبوية، ولا سيّما أن أصل الإنسان قرد، يتوهّمون أن علم البيولوجيا قد تخلّى عن مفهوم التطوّر وعاد إلى التفسيرات الأسطورية والخرافية. وهم لا يدرون أن نقد الداروينية يسير بها إلى الأمام، لا إلى الوراء، وأنه ليس هناك أي خلاف في العلم حول حقيقة حدوث التطوّر، ولكن الخلافات هي حول تفصيلات حدوثه.

وتُختزل نظرية أينشتاين في النسبية العامة والخاصة إلى القول الشعبوي: «كل شيء نسبي». ويتوهّم الذين يستخدمونه أنهم علميون ويتحدّثون على أساس علمي؛ وهم لا يدرون أن عبارة «كل شيء نسبي» لا علاقة لها بالنسبية، وإنما هي تعبير عن آفة ثقافية تُدعى «**النسبوية الثقافية**»؛ وكما يقول العالم البيولوجي ريتشارد ليونتين فإنه «بمجرد أن ترفع النسبوية الثقافية رأسها القبيح فسيخرج العلم من النافذة».[1]

والأمثلةأكثر من أن تُحصى، وسأكتفي بالإشارات السريعة. إذ من السهل أن نلاحظ أن الكثيرين ممن يتحدثون عن مراحل تاريخية معقّدة يختزلونها بعبارة وصفية لشخصية الحاكم، تناسب ميلهم السياسي وأن الكثيرين ممن يتحدثون عن فرويد أو ماركس، مثلاً، لا يعرفون عنهما أكثر من بعض العبارات المنزوعة من سياقها. وإن نظرة عامة إلى الكثير من جداول المصادر والمراجع التي توردها مؤلّفات عربية كثيرة تعطي القارئ فكرة عامة عما تهتمّ به هذه المؤلّفات. إن همّها

(١) ريتشارد ليونتين، «**حلم الجينوم وأوهام أخرى**»، ترجمة د. أحمد مستجير و د. فاطمة نصر، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، كانون الأول ٢٠٠٣، ص٤٠.

الأول هو الحصول على معلومة ما، ونقلها بطريقة غير نقدية؛ أما التحري عن الحقيقة فلا يشكّل أي شاغل لها. وعلى سبيل المثال، فعندما أصدرت وزارة الثقافة السورية كتاب «نظرية الأدب» لـ «تيري إيغلتون»، حظي هذا الكتاب بصيرورته مرجعاً لدراسات كثيرة. ولكن المؤسف أن أكثر هذه الدراسات لم تحاول أن تستفيد من أطروحة المولّف ومُحاجّاته، ولم تحاور تفنيداته الأصيلة والرائعة، بل تعاملت مع الكتاب كأنه لا هدف له أو أنه لم يثبت هدفه وكأنه مجرد تجميع لمعلومات عن النظريات الأدبية نأخذ منها ما نشاء بعد حذف كل نقد لها! وفي بعض الأحيان كان من الواضح أنه لم تكن هناك عملية حذف، لأن الكاتب لم يكن قد قرأ إلا نتفة من الكتاب ظن أنه جاء منها بمعلومة يستخدمها، وتوهّم أن هذه النتفة هي نظرية يدّعيها المؤلف لنفسه وليست عرضاً لإحدى النظريات الأدبية قبل دحضها. وهكذا قال أحد المؤلفين معلّقاً في كتابه على ما جاء في كتاب **نظرية الأدب**: «وقد حاول إيغلتون أن يضع تعريفاً للأدب لم يخرج عن مدار الشكلانيين الروس». والغريب أنه لم يلاحظ أن موقف إيغلتون هو على النقيض تماماً من موقف الشكلانيين الروس. وكأنه قد قرأ الصفحات التي شرح فيها إيغلتون مفهوم الشكلانيين للأدب والأدبية في مدخل كتابه «نظرية الأدب» ولكنه لم يقرأ بقية الفصل وبقية الكتاب. إذ على حين أن الشكلانيين الروس قد واظبوا على افتراض أن «التغريب» أو «نزع الألفة» هو جوهر الأدب، فقد نفى ذلك إيغلتون وقال، «فليس ثمة جوهر للأدب مهما يكن هذا الجوهر». وانتقد مفهومهم للأدب على أنه إذا كان ينطبق على الشعر فهو لا ينطبق على الأدب عموماً وعلى الكتابة الواقعية والطبيعية خصوصاً. ورأى بالمقابل أن مفهومهم ينطبق على ما لا يُعدّ من الأدب، كالنكات، وصيحات التشجيع في كرة القدم، وعناوين الصحف والإعلانات.[1] ونفى إيغلتون صراحةً

---

(١) راجع دراستي، «الهوية العربية واتجاهات النقد الجديد»، مجلة «علامات»، العدد ١٤، الجزء ٥٥، جدة، آذار ٢٠٠٥.

محاولته وضع تعريف للأدب، وقال: «ليس في نيّتي أن أواجه النظريات التي تفحّصتُها نقدياً في هذا الكتاب بنظرية أدبية خاصة بي».[1]

ولعل إضافة مثال آخر إلى هذه المسألة يساعد على توضيحها: والمثال هو كتاب «أزمة التحليل النفسي» لفروم. إذ مع استثاء أو استثناءين، فإن كل الدراسات العربية التي استشهدت بهذا الكتاب بعد ترجمته، لم يكن يهمّها أمر البحث، ولا أزمة التحليل النفسي، بل مجرد نقل بعض المعلومات عن المحلّلين النفسيين الوارد ذكرهم فيه، وعلى الأخصّ مؤسس التحليل النفسي زيغموند فرويد، الذي يبدو واضحاً في أكثرها أنها قد اهتدت أخيراً إلى مرجع لمجرد التعريف به وبنظريته. وفي بيئات ثقافية أخرى، كالروسية والألمانية والفرنسية، كما نقرأ في الأبحاث التي تشير إلى الكتاب، كان الاهتمام كله منصباً على تبيّن الأزمة وأسبابها وسبل معالجتها، ومناقشة كل ذلك. فالكتاب هو ذاته في كل الأحوال، والمختلف هو النظام البيئي الثقافي الذي استقبله.

وهناك، على العكس، عدد من الكتّاب قد اكتشفوا السبيل إلي معرفة فروم من خلال شاهد واحد ورد في أحد كتب فراس السواح، والشاهد مأخوذ من كتاب «اللغة المنسيّة»، الذي حظي بأكثر من ترجمة عربية. وإذا كان من الشائع أن الطلاب عندنا يدبّجون أطروحات جامعية حول التحليل النفسي والأدب من دون الرجوع إلى كتاب واحد في علم النفس، والاقتصار عند الحديث عن المفهومات السيكولوجية على المعاجم وكتب النقد الأدبي التي تتضمن الإشارات إلى تلك المفهومات، فإن الأمر يتعدّى الطلاب إلى بعض النقاد المرموقين. والمثال هو الدكتور صلاح فضل، الذي إذا تحدث غن فرويد في أحد مؤلّفاته أحالك على ناقد أوربي ذكره ولم يكلّف نفسه عناء الاطّلاع عليه واختيار شاهد، غير ذلك الشاهد الذي اختاره الناقد الأوربي، من أكثر كتب فرويد شهرة وهو «تفسير الأحلام».

(١) تيري إيغلتون، «نظرية الأدب»، ترجمة ثائر ديب، دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٥، ص ٣٤١.

وعندما يغيب التفكير الأصيل، فإن الدارس لا يعرف ماذا يفعل بسيل المعلومات الاختزالية والمحرَّفة والمنتزعة من سياقها. ويحاول بعض الدارسين إخفاء انعدام تفكيرهم الأصيل باستخدام التفضيل التحكّمي لرأي على رأي من الآراء التي قاموا بتجميعها للإيهام بحضورهم؛ ولذلك كثيراً ما يقولون «يرى فلان كذا ولكنني أرى مع فلان غير ذلك أو عكس ذلك». ويشعر المرء أنه لن يحدث أي اختلاف لو قلب الدارس هذا التفضيل وجعل المفضَّل مفضَّلاً عليه. فليست هناك معرفة وافية بكلا الرأيين، وليست هناك حجج لتأييد هذا الرأي ورفض ذلك. وقد لاحظ فروم في «الهروب من الحرية» أنه من الخرافة التي تستدعي الشفقة الاعتقاد بأنه «بمعرفة المرء المزيد والمزيد من المعلومات يصل إلى معرفة الواقع. ويتمّ تفريغ المئات من المعلومات المبعثرة وغير المترابطة في رؤوس الطلاب؛ ويملأ وقتَهم وطاقتَهم تعلّمُ المزيد والمزيد من المعلومات التي لا يوجد فيها إلا مجال صغير للتفكير . » وقد كان فروم سباقاً في «الهروب من الحرية» إلى ما صار الباحثون اليوم يدركونه حيث تغدو المعلومات عائقاً أمام الوصول إلى فهم حقيقي، وتكون المعلومات المثقلة فوق الحدّ جزءاً من مشكلة أكبر في الحداثة الأخيرة، هي تضخّم الوسائل بوصفه مضاداً للشكّ في الغايات. [1] ولذلك علينا أن نتذكّر بقوة ما جاء في «الهروب من الحرية» عن اجتزاء المعلومات بوصفه عقبة أمام التفكير ؛ فالتفكير النسّاء قد يكون تفكيراً، ولكنه عديم الفطنة. ومما له أهميته في «الهروب من الحرية» حول هذه المشكلة قول فروم: «ومن الموكّد أن التفكير من دون معرفة المعلومات يظلّ خاوياً ووهمياً، ولكن "**المعلومة**" وحدها تكون عقبة أمام التفكير كما يكون انعدامها».

(1) Michael Cronin, **Translation and Globalization,** London New York: Routledge, 2003, P. 65.

ويلاحظ «مادز هار» Mads Haar، العالم الحاسوبي والناقد الثقافي، أننا «إذ نخضع لكميات كبيرة من المعلومات تدفعنا الحاجة إلى التسريع المتواصل والمطالبة بها، نكون في الاستجابة أقلّ ميلاً إلى بذل ما يتطلّبه ذلك من الوقت والجهد لإنتاج النوعية الرفيعة من المعلومات من ميلنا إلى إنتاج المزيد من المعلومات ذات النوعية الهابطة.»[1]

ولا أودّ أن أترك مشكلة الاجتزائية والاختزالية من دون الإشارة إلى أحد التبدّيات البارزة لهذه المشكلة وهو استخدام المعلومات المعجمية بديلاً من المعرفة الوافية بالمفهومات من خلال الكتب التي تعالجها. فالمعاجم التخصّصية قد وُضعت للمساعدة على فهم الكتب التخصّصية لا الاقتصار عليها والاكتفاء بالتعريف الذي جاء في هذا المعجم أو ذلك بديلاً من معرفة تلك الكتب. وأنّى للمرء أن يفهم بحقّ هذا المفهوم أو ذلك باختزاله في بضعة أسطر! والمفهوم السيكولوجي، كأيّ مفهوم علمي، وليد ملاحظات كثيرة في عالم اختباري ثم تحليل هذه الملاحظات ومناقشتها للوصول إلى الافتراضات المقبولة. وفي كتاب «الهروب من الحرية»، مثلاً، لا يعترض فروم على المعطيات التجريبية التي أوصلت فرويد إلى مفهومه حول الطبع «الفمي» أو «الشرجي»، ولكنه يعترض على صحة تحليلها وتفسيرها، ويتوصّل من تفنيده لها إلى نتائج مختلفة كل الاختلاف. وذلكم أمر شديد الأهمية، ولا يمكن التوصّل إليه من خلال المعلومات المبتسرة والمجتزأة والمختزلة التي تُستخدم كأنها آيات مقدّسة، أو مفهومات نهائية. ولذلك إذا أدركنا ما يعانيه نظامنا البيئي الثقافي من الاختزالية والاجتزائية لن يكون من المدهش ولا المستغرب أن تكون الحصيلة هي أن الكمية تنمو والنوعية تنحدر.

---

(1) Mads Haar, "The Dreams of an Accelerated Culture", **Crossing eJournal of Art and Technology,** (2000), 1, 1, 3.

ومن الحقّ أن بعض الكتّاب العرب قد تناولوا، في مرات متفرقة، مشكلة الاختزالية والاجتزائية في ثقافتنا العربية. ولكن كتاباتهم على الأغلب لم تكن معالجات جدّية لهذه المشكلة الخطيرة؛ وقد اقتصرت في بعض الأحيان على مجال محدود دون غيره، أو كانت متسرّعة تفتقر إلى الإقناع، أو كانت من قبيل التهكّم على بضعة كتّاب متحذلقين تراهم متطفّلين على البحث والدراسة، ولم ترَ أن المشكلة أعمّ بكثير من مجال ملاحظتهم. والكتابات الأكثر جدّية من غيرها تناولت هذه المشكلة، لا لمعالجتها، بل لتجريح فئة معيّنة بجعلها خاصّة من خواصّها.

إن دراسة مشكلة الاختزالية والابتسارية، بوصفها جزءاً من مشكلات نظامنا البيئي الثقافي، ورفعها إلى واجهة المشكلات التي تتطلّب الحلول قبل غيرها، هي أبرز المهمات إلحاحاً في عصر نتطلّع فيه إلى التجاوز والتقدّم وتلبية كل حاجاتنا الإنسانية. وكيف يمكن أن نصل إلى حلول صحيحة لمشكلاتنا الاقتصادية والبيئية الطبيعية والاجتماعية من دون التفكير الصحيح ونزع عوائق الفهم ومُفسداته! وتُرينا النظرة الشمولية إلى مختلف أوجه حياتنا أن **النظام الثقافي للإنسان يكون أولاً**؛ فالإنسان هو الذي يشعر ويريد ويفكر ويتناول المشكلات ويتضافر مع بقية الناس على إيجاد الحلول لها. ولا يعني هذا أن ثورة ثقافية من هذا النوع كافية وحدها لحلّ كل المشكلات، بل أنها الخطوة الأولى للتبدّلات المتزامنة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية. وتساعدنا قراءة «الهروب من الحرية»، وكتب فروم الأخرى، إذا فهمناها ضمن نظامها ولم تفسدها مشكلات نظامنا البيئي الثقافي، على تبيّن الطرق المؤدّية إلى خلع الذات الزائفة، واكتشاف الذات الحقيقية، وانبثاق التفكير المستقل، والإرادة الحرة، والإحساس العفوي، وإلى الانتقال من «الإبلاغ» إلى «الإيصال»، وإدراك أهمية النواقل الاجتماعية الإيجابية في تقدم العملية الاجتماعية.

ب - التحليل النفسي التجريبي والفلسفة التأملية

النفسية المتجاهلة للعالم التجريبي

إن تمحّلات الأعضاء الآخرين في «مدرسة فراكفورت»، في محاولتهم أن «يقرؤوا» نظرية الغريزة لفرويد بطريقة تناسب النظرية الاجتماعية الثورية، تبدو أقلّ معقولية بكثير من نقد فروم لهذه النظرية.

ديفد إنجلبي David Ingelb y

لن نتغلّب على عدوّنا إذا غبنا أو انهزمنا.

زيغموند فرويد Sigmund Freud

في مجالنا السيكولوجي، يأتي كتاب «الهروب من الحرية» وكتب فروم الأخرى إلى مجال لا يعتمد أساساً على النقد والتمييز والاحتكام إلى الواقع، بل على النقل والتقليْد والدعاية، وتغيب عنه، كما تغيب عن كل الفروع المعرفية الأخرى «دراسات الترجمة»، وتشوّشه إلى حد كبير مشكلة انتشار كتب فلسفية تأمّلية تكتب عن التحليل النفسي وتنشغل بتحليله وتأويله وتفكيكه، وتدّعي إخلاصها لنظرية التحليل النفسي وواضعها. وهي تضرب صفحاً عن الأساس التجريبي الاختباري الذي بُنيت عليه، وتُمَحِّصُ وتُعدِّل وتسير إلى الأمام بناء عليه أيضاً. وهي لا تكتفي بعزل نظريات فرويد عن التجارب، بل تعزلها كذلك عن الملاحظات والتحليلات التي قام بها محلّلون نفسيّون آخرون واختبروا صحة مفهوماته والأخطاء التي ارتكبها والأمور التي أهملها، والاكتشافات الجديدة التي عدلّت مكتشفاته وأغنتها. إن هذه المشكلة هي التي تستوقفنا الآن، وسوف نتناولها بشيء من التوضيح المفصّل من خلال بعض الكتب التي تُرجمت إلى العربية من الكتب الفلسفية التأمّلية التي جعلت التحليل النفسي شاغلاً أساسياً لها.

وأشهر الكتب التي تُرجمت إلى العربية من هذا القبيل، وهي الكتب التي سوف نستشهد بها، هي كتابا پول ريكور (*) Paul Ricoeur «في التفسير: محاولة في فرويد» و«صراع التأويلات»، وكتاب هربرت ماركوزه Herbert Marcuse «الإيروس والحضارة»، وكتاب جاك دريدا Jacques Derrida «أركيو لوجيا التوهم: انطباع فرويدي». وإذا كنا سوف نحاول أن نُظهر تهافت هذه التأملات، من وجهة علم النفس، ومن دون الدخول في المماحكات الفلسفية، ففي أنظمة بيئية ثقافية أخرى، لا يغيب فيها النقد، تعرّضت هذه التأملات التحليلية النفسية وأمثالها لأشدّ النقد من محلّلين نفسيين بارزين أمثال جاك لا كان وإريك فروم.

والفلسفة عند ريكور هي دائماً تأمّل في شيء موجود من قبل، فهي ليست تأسيسية ولا تُحدِث شيئاً؛ ومهمتها هي الفصل بين التأويلات المتنازعة، التي يدّعي كل منها أنه على حق. وريكور يرى أن لغة فرويد التي تمتزج فيها القوة مع المعنى مناسبة لموضوعه، دلاليات الرغبة، أي كيف يعبَّر باللغة عن الرغبات، ومن ضمنها الرغبات اللاشعورية؛ ويزعم أن التحليل النفسي ليس قائماً على الملاحظة وإنما هو علم تأويلي، ويظنّ أنه بذلك يدافع عن فرويد.

ويقول ريكور: «إن التحليل النفسي لا يبدأ مع تصرفات تمكن ملاحظتها، ولكن مع لا معنى علينا تأويله.»[1] فليس التحليل النفسي عنده منهجاً تجريبياً لكشف المجاهدات اللاشعورية، المقنّعة بالتبريرات، وليس نظرية موجَّهة إلى الفرد لمعالجة الشخصية، وتحديد البواعث اللاشعورية، وملاحظة التصرفات المقصودة وغير المقصودة وفهم معناها، وملاحظة الأعراض والتناذرات، بل هو مجرد

(*) تُلفَظ الواو في الاسم «ريكور» كما يُلفَظ الحرف الألماني ö، وكما يُلفَظ الحرفان eu في الكلمة الفرنسية leur.

(١) پول ريكور، «صراع التأويلات»، ترجمة د. منذر عياشي، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٥، ص ٢٣٣.

تأملات حول الموت، وغريزة الحياة، واللذة، والواقع وما إلى ذلك. وهو يُقرّ بأنه لا يفقه شيئاً في التجارب السيكولوجية لأنه لم يكن «محلّلاً ولا محلَّلاً»[١]. وكما يقول فروم، ليس على المرء «أن يكون محللاً نفسياً ولا حتى أن يكون قد حُلِّل نفسياً حتى يبحث عن مشكلات التحليل النفسي، ولكن حتى يدرك المرء مفهومات التحليل النفسي عليه أن يكون لديه بعض الاهتمام بها والقدرة على دراسة معطياتها التجريبية، الفردية أو الاجتماعية.»[٢]

والعلماء عموماً لا يعترضون على دراسة الفلاسفة لفرضياتهم وتجاربهم، بل كثيراً ما يرحّبون بها ويستفيدون منها، وفي الكثير من الأحيان توزَّع الفرضيّات العلمية الجديدة لا على العلماء وحسب، بل على فلاسفة العلم كذلك بغية نقدها وتعريضها للدحض؛ لأن الفلاسفة إذا كانوا يفهمون التجارب التي قام بها العلماء يستطيعون بما لديهم من القدرات الفكرية التحليلية والاطّلاع على التجارب المختلفة الكثيرة أن يبيّنوا هل الأدلّة التي قدّمها العلماء كافية لاستنتاج الفرضيات التي وضعوها أم لا. وليس من الضروري أبداً أن تكون الفرضيّة نتيجة الملاحظات النظامية، بل قد تكون وليدة الحدس، الذي كان العالم الفيزيائي ماكس بورن، الحائز على جائزة نوبل في الفيزياء، يرى أنه «ينبوع البحث»[٣]؛ ولكن من الضروري جداً أن تكون الملاحظات تالية للفرضية لتسويغها. فالبحث العلمي يبدأ من الإحساس بالمشكلة، ولا بد له من نظرية يلاحظ على أساسها، وقد يأتي حل المشكلة من وحي مصدر خارجي لا علاقة له بالبحث العلمي، كما استقى

(١) پول ريكور، «**في التفسير: محاولة في فرويد**»، ترجمة وجيه أسعد، بدمشق: أطلس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣، ص ٧٥.

(٢) إريك فروم، «**أزمة التحليل النفسي**»، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، دمشق وزارة الثقافة، ١٩٨٦، ص ٢٩.

(3)Max Born, "Advances in Scientific Knowledge and the Future of Man," **Universitas**, vol. 14, 1972, No. 3.

كوپرنيقوس فكرة دوران الأرض حول الشمس من أفكار أسطورية قديمة؛ وبما أنه كان عالماً أصيلاً، فقد عمل بجدّ ومثابرة على إثبات فكرته على ضوء الملاحظات. ولكن فرضيته قد جاءت أولاً، ولم تكن نتيجة للملاحظة الاستقرائية، كما هو واضح من سيرته.

أما أن نتجاهل الميدان الكبير للتجارب التي تُضفي العلمية على الفرضية ومن ثم النظرية، ولا نحاول مناقشتها وتفنيدها وبيان مدى صلاحيتها لاستخلاص نتائج معيّنة منها، وأن نغفل التجارب الأخرى التي لم يلاحظها صاحب النظرية لأن كل حالة جديدة يجب أن تُعدّ اختباراً للنظرية لا تأويلاً لها، فهذا ما يرفضه العلماء.

وهناك نوعان من التجارب يعتمد عليهما علم النفس في التحقّق من الفروض؛ أحدهما هو الاختبارات السلوكية التي تتمّ غالباً في **البيئة الصُّنعية** in vitro، لا بما يعنيه المصطلح في المختبر الفيزيولوجي، بل بالمعنى المماثل، وهو جعل الشخص الملاحَظ في شروط مسيطرَ عليها ومرتَّبة اصطناعياً، وليس في عملية العيش الحقيقية. وهذا النوع ذو نتائج زهيدة، مفهومة بسهولة نسبياً، وهو ما تفضّله المدرسة السلوكية. والنوع الثاني من التجارب تتم ملاحظته بدراسة الإنسان في **البيئة الطبيعية** in vivo؛ فبدلاً من إنشاء وضع اجتماعي مصطنع، كما يفعل المختبِر في مختبَره السيكولوجي، يدرس المرء التجارب التي تقدّمها الحياة ذاتها. وبالرجوع إلى تجارب معيّنة في واقع الحياة يمكن للمرء أن يختبر هل تصمد الفرضيّة في كل الأحوال، وإذا كانت لا تصمد، فهل يمكن تفسير الاستثناءات تفسيراً كافياً من دون تبديل الفرضيّات. وريكور في كلا كتابيه المشار إليهما آنفاً لا يبالي بكلا النوعين من التجارب، ويقدّم أفكار فرويد مجرّدة ومعزولة عن التجارب التي استُمدّت أدلّتها منها، وحتى عن الواقع الذي عاشه ريكور ولاحظه وقرأ عنه. ويستبعد كل الدراسات التحليلية النفسية التي جاءت بعد فرويد لأنها

تحتوي على تصحيحات تستند إلى عالم التجربة الذي ليس لديه إلمام به، لأنه لم يحلّل ولم يحلَّل، ولأنها تُدخله في نطاق مفهومات نظرية جديدة، على حد تعبيره. ويقول: «وهذا هو السبب الذي من أجله تناولتُ بالمعالجة تأليف فرويد، وكأنه تأليف مُغلَق من الآن فصاعداً، وتخلّيت عن مناقشة المفاهيم الأخرى، إما[1] مفاهيم المنشقّين الذين أصبحوا خصوماً- يونغ وآدلر- وإما مفاهيم التلاميذ الذين انشقّوا- إريك فروم وكارين هورني وسوليڤان.»[2]

ومفهوم التأليف المغلَق هو المفهوم المشترك عند ريكور ودريدا وماركوزه، في تناولهم لفرويد، حيث لا يُبدون أي اهتمام بما تعرّضت له نظرياته من نقد علماء النفس الآخرين وتفنيداتهم. وعلى الرغم من أن أصول النظرية لا تهمّ، بل مدى صمودها أمام الاختبارات، فإن العكس تماماً هو الذي اهتم به جاك دريدا، وهو يبحث في الأرشيف عن الماضي البعيد المحتمل لأصول نظريات فرويد. وقد يصل العلماء إلي نظرياتهم بطرق متباينة، وربما كما افترض أينشتاين، بوثبة من التبصّر الإبداعي لا يمكن تنظيمها منطقياً[3]. والإنسان من طبيعته أن يفترض، بل قيل إنه «حيوان يفترض»، ولكن لا بد أن تخضع افتراضاته للملاحظات التي تشكّل اختبارات قد تجتازها الافتراضات وقد لا تجتازها. وقد كانت لنظريات فرويد أهميتها لاستنادها إلى البحث التجريبي ومحاولتها إقامة الدليل على صحة مزاعمها، ولاختبارها على المعطيات التجريبية التي قَبِلت بعضها ودحضت بعضها الآخر وعدلّت عدداً من مفهوماتها. وعلى النقيض من منطق العلم، يحاول دريدا إكساب أفكار فرويد أهميتها بجعلها تنتمي إلى ماض بعيد، بطريقة احتيالية مبهمة.

(١) يستخدم النص العربي تعبير «إما... وإما»، ولعل المقصود هو «سواء منها... أو».

(٢) «في التفسير: محاولة في فرويد»، ص ص ٧-٨.

(٣) راجع جون كوتنغهام، «العقلانية»، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، حلب: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٧، ص ١٥٩.

وقد حظيت أعمال دريدا بصيت كبير، أخذ يخبو في تسعينيات القرن الماضي، ولاسيما في البلدان الناطقة بالإنجليزية. وكانت أبرز الأسس التي قام عليها رفضُ أعمال دريدا من فلاسفة العالم الأنغلو- سكسوني هي أنها ليست غير مفهومة وحسب، بل فيها الكثير من التعمية، وأنها بمقدار ما يمكن أن تكون مفهومة تمثّل محاولة للشكّ في إمكانية البحث العقلي. ومن دون معرفة علمية بمعنى الغريزة، يتحدث دريدا عن غريزة الموت على أنها مسلَّمة، ويعتبر النسيان من عمل غريزة الموت في الذاكرة، وفي الأرشيف الاستذكاري! وليست المشكلة هي أن علم النفس هو وحده الذي دحض نظرية غريزة الموت لفرويد، بل كذلك دحضتها فلسفة العلم، ورأت أنه ليس لها أي معنى بالنسبة إلى العلم بل تظل ثاوية في غياهب الظلام الميتافيزيقي[1]. ويخترع دريدا غريزة يسميها «غريزة الأرشيف». وبأشدّ الطرق تمعّجاً وضبابية وانقطاعاً عن الواقع وسروحاً في مجردات ذهنية بعيدة عن الواقع يقدّم قراءة تفكيكية همُّها ردّ الفروض التحليلية النفسية إلى أفكار توراتية وتلمودية، وتطالب التحليل النفسي بأن يفتخر بأنه علم يهودي. ويزيد في غموض قراءته أنها تتحوّل من قراءة فرويد إلى قراءة لقراءة صوفية باطنية قبالية لفرويد قدّمها يورشالمي. وطريقة دريدا في التكلم عن فرويد تتضمن كل الخصائص التي يتّسم بها حديث الشخص النكروفيلي. «والشخص النكروفيلي المطّلع وشديد الذكاء قد يتحدث عن أمور من شأنها أن تكون مثيرة للاهتمام جداً لو لم تكن بالطريقة التي يقدّم أفكاره بها. فهو يظلّ جافاً وبارداً ومتجافياً؛ وتقديمه للموضوع متفذلك وجامد»[2]. ويزيد في فذلكة دريدا لمن قرأه بلغته أنه لا يحاول ترجمة الشواهد التي يقدّمها بلغات مختلفة، شأن كل من نعرفهم من الباحثين، بل يقدّمها باللغات

---

(١) راجع د. يمنى طريف الخولي، «كارل بوبر: فلسفة العلم... منطق العلم»، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩، ص ٤٥٢.

(٢) إريك فروم، «تشريح التدميرية البشرية»، دمشق: وزارة الثقافة، ٢٠٠٦، ج٢، ص ١٠٧.

الأجنبية فقط. وهناك بُعد نكروفيلي آخر واضح كل الوضوح في كتابة دريدا. «فبالنسبة إلى الشخص النكروفيلي فإن الماضي وحده هو الذي يعاش على أنه حقيقة، لا الحاضر ولا المستقبل»[1]. وهذا ما نجده في قراءته لفرويد، حيث لا يهتم بحاضر فرويد، وطبقته الاجتماعية وتأثيراتها، وجوّه العلمي، ولا بما جاء بعده، ولا بمستقبل نظرياته وفائدتها للأجيال المقبلة. فموقفه ماهوي ماضوي استبعادي، والهمّ الوحيد لديه هو التنقيب في الأرشيف للوصول إلى افتراضات مضطربة مشوّشة حول انتماء التحليل النفسي إلى المعرفة اليهودية ذات الخصائص الثابتة، وأنه من ثم علم يهودي. وتدلّنا الدراسات السيكولوجية التاريخية أن المعرفة النفسية عند اليهود القدماء، وتفسيراتهم للأحلام، لا تخرج عن إطار المعرفة النفسية التي كانت موجودة عند شعوب كثيرة كالهنود الحمر وقدماء المصريين والهنود واليونان والرومان وسواهم. وتندرج كل المعارف النفسية عند الشعوب القديمة في التأملات التي تمتزج فيها الخبرة الذاتية بالمعتقدات الدينية ولا تخضع لمنهج البحث العلمي التجريبي، وتتشابه في أمور كثيرة.

وهذه الماهويّة essentialism التي تعزو خصائص معيّنة إلى شعب معيّن أو ثقافة معيّنة، عبر مختلف العصور، ويُزْعَم التوصّل إليها بالحدس المباشر، ثم يتمّ إدخال هذه الخصائص في تشكيل المعرفة هي النظرة التي رفضها كارل پوپر بشدة في كتابه «المجتمع المنفتح وأعداؤه»، واعتبرها عقبة كأداء أمام التقدّم السياسي والأخلاقي والعلمي.

ويشعر ريكور بالحرج الفعلي في أنه يدخل ميداناً ليس ميدانَه هو التحليل النفسي، ويدرك سلفاً بأنه سوف يعاب عليه أنه يخلط «الفلسفة التأمليّة مع فرويد»[2]. ويحاول أن يدافع عن نفسه بأنه يقدّم قراءة، أو بالأحرى تأويلاً فلسفياً،

(١) «تشريح التدميرية البشرية»، ج٢، ص ١٠٧.

(٢) «صراع التأويلات»، ص ٢١٦.

من دون أن يُثبت أي شيء، ومن دون أن يُنتج «الكوجيتو» على الإطلاق، وأنه لا يقوم إلا بإنشاء «تكرار تأملي للفرويدية»، معترفاً «بعدم الملاءمة، والوهم، وكذب الوعي الراهن»؛[1] وعلى النقيض من هذه الصفات فإنه يقول إن صلابة فرويد ودقّته هما اللتان تجعلانه يفضّل فرويد على يونغ. ويقول إن فرويد بنشره كتبه لكل الناس وليس حصراً للمختصّين والمرضى، «فهو الذي قد غامر، وليس أنا»[1]. ويضيف «حجة أكثر جزماً»، حسب تعبيره، وهي أن «فرويد هو الذي جاء إلى أرضنا»[3]. فاهتمام فرويد بالغريزة والرغبة وكتابته عنهما من خلال مخطّط تعبيري يتلاءمان مع اهتمامه بدلاليات الرغبة.

ولا يتبيّن ريكور أن عدم الاكتفاء بملاحظة الظواهر المباشرة في السلوك الظاهر، كما هو الأمر في السلوكية، بل البحث في الدوافع وراء السلوك من خلال فروض يجري التحقّق منها بمنهجية تحليلية، لا يُعفي التحليل النفسي من الملاحظة في كل خطوة من خطواته، ولا يجعل فرضياته ونظرياته غير منفتحة على النقد بالاستناد إلى عالم الملاحظات. ثم إن السلوك الظاهر القابل للملاحظة المباشرة ليس المعلومة الوحيدة التي يُعتمد عليها علمياً. فالسلوك ذاته يختلف اعتماداً على الدوافع التي تحرّضه، ولو أن هذا الاختلاف قد لا يكون ظاهراً لدى المعاينة السطحية. فالابتسامة في السلوكية هي مجرد ابتسامة. ولكن هناك من يبتسم لك لأنه يُخفي ما دبّره لك من سوء، وهناك ابتسامة البائع المدرَّب على الابتسام لكل زبون، وهناك ابتسامة الاغتباط بالنفس، وهناك ابتسامة صديق لأنه فرح بلقائك. وفهم الدوافع وراء السلوك يتطلّب ملاحظات أخرى وربطها بالملاحظة السابقة، وليس اللجوء إلى الحيل التأويلية التأمّلية.

---

(١) المرجع ذاته، ص ٢١٨.
(٢) المرجع ذاته، ص ٢٠٧.
(٣) المرجع ذاته، ص ٢٠٨.

ولم يكتشف ريكور التناقضات الشديدة بين نظرية فرويد الأولى -نظرية اللبيدو- ونظريته الجديدة القائمة على الإيروس وغريزة الموت. ولكنه نظر إلى ما قدّمه فرويد على أنه ثلاث كتل يتنضّد بعضها فوق بعض، وهي كتلة تأويل الحلم والعَرَض العصابي، وكتلة الأنا والهو والأنا الأعلى، وكتلة غريزة الحياة وغريزة الموت. وكان في تأويلاته يخلط هذه الكتل بعضها ببعض، وتتداخل عنده نظريتا فرويد القديمة والجديدة، من دون أي حلّ لتناقضاتهما. وفرويد ذاته لم يزعم أن نظرية اللبيدو -ولاسيما مفهومات الأنا والهو والأنا الأعلى- هي يقين علمي. وقد دعاها «أسطوريّتنا» حين استبدل بها نظرية غريزتي الحياة والموت. وكان التحرر من نظرية اللبيدو من أهم إنجازات التحليل النفسي بعد فرويد. وحين يتحدث ريكور عن غريزتي الحياة والموت، ينسب إلى فرويد مصطلحي الإيروس والثاناتوس. ولكن فرويد لم يستخدم مصطلح الثاناتوس thanatos بوصفه مساوياً لغريزة الموت، ولكن پ فدرن P. Federn هو الذي أدخله في البحث التحليلي النفسي. وبعد، هل استطاع ريكور بالاعتماد على الفلسفة التأمّلية ودراسة الفكر النظري وحده بعيداً عن التجارب، أن يفهم التحليل النفسي؟ إنه يزعم أنه يمكن لفيلسوف «أن يفهم بوصفه فيلسوفاً نظرية التحليل النفسي»، ولكنه يربط هذا الفهم بسوء الفهم: «على الرغم من سوء فهم هائل لا أستهين به»[1].

والأمثلة على سوء الفهم هذا وافرة جداً، بالنظر إلى الحجم الهائل الذي احتلّته شروحه وتأويلاته في كلا الكتابين. ولكنني سأكتفي الآن بالإشارة إلى أنه قد ساء فهمه لمفهوم من أبرز مفهومات فرويد وأشهرها، هو مفهوم «مبدأ اللذة ومبدأ الواقع». فقد توهّم ريكور، في كلا كتابيه، أن مبدأ الواقع عند فرويد هو الواقع الفعلي و«يمثّل بشكل أساسي حقيقة التاريخ الشخصي في الظرف الواقعي»[2].

(١) «صراع التأويلات»، ص ٢٠٨.

(٢) المرجع ذاته، ص ٢٣٤.

ويقول كذلك: «يمكننا القول إن مبدأ الواقع يرمز إلى بلوغ النفع الحقيقي، عبر الدرب غير المباشر الطويل، درب الحِداد على الموضوعات المفقودة، الممنوعة، والمعزّية»[٣]. ثم يعلق على هذا المفهوم الفرويدي بأن «النزعة العلمية لفرويد قلّصت رؤيته للواقع إلى الحادث الذي تمكنه مشاهدته»[٤]. ويصف مبدأ الواقع بأنه ضيق في الرؤية عند فرويد يتحوّل فيه «موضوع الواقع إلى موضوع الضرورة»[٥]. ولكن مبدأ الواقع عند فرويد هو أمر مختلف تماماً عن الواقع، وفرويد لم يقصد شيئاً مما ظنه ريكور؛ فمبدأ الواقع هو وظيفة من وظائف غريزة حفظ الذات غايتها تعديل مبدأ اللذة -الذي هو عند فرويد دافع إلى تخفيض التوتّر وليس مجاهدةً من أجل اللذة. وتشخيص هذه الوظيفة لا يرتبط بالضيق أو الاتساع في رؤية الواقع أبداً، ولا يدل على أي ضيق في الرؤية عند فرويد؛ فالدرجة التي يتّبع فيها المرء إملاءات حفظ الذات (مصلحة الأنا) تختلف، ولا ريب، من شخص إلى آخر، ولكن المبدأ موجود في في كل الناس.

ومن اللافت للنظر أن هربرت ماركوزه قد توهّم حول هذا المفهوم الفرويدي وهماً آخر، إذ خلَط مبدأ اللذة بمذهب اللذة، ومبدأ الواقع بالمبادئ الاجتماعية حول الواقع. واعترض على فرويد لأنه تحدّث عن مبدأ واقع واحد، ورأى أن المبدأ الذي يسود في الحضارة الغربية هو «مبدأ الإنجاز». ويعلّق فروم: «إن فرويد، ولاشكّ، لم يعنِ شيئاً من هذا القبيل؛ فقد كان مبدأ الواقع عنده تعديلاً لمبدأ اللذة وليس خصماً له. ومفهوم فرويد لمبدأ الواقع هو أن لدى كل إنسان قدرة على ملاحظة الواقع ونزعة إلى حماية نفسه من الأذى الذي قد يُنزله الإشباع غير المكبوح للغرائز. ومبدأ الواقع هذا مختلف عن معايير بنية اجتماعية معيّنة: فقد يراقب أحد المجتمعات الدوافع والأُخيولات بقسوة بالغة؛ ومن ثم يتّجه مبدأ الواقع إلى حماية الشخص من أذى الذات بجعله يكبت هذه الأُخيولات. وقد يفعل مجتمع آخر

(٣، ٤، ٥) «في التفسير: محاولة في فرويد»، ص ٢٣١.

العكس تماماً، ومن ثم ليس ما يدعو مبدأ الواقع إلى القيام بالكبت الجنسي. إن مبدأ الواقع هو ذاته في كلتا الحالتين؛ وما يختلف هو البنية الاجتماعية»[1]. وبعد تقديم فروم لعدد من الأخطاء الفادحة التي ارتكبها ماركوزه في تقديمه المفهومات الفرويدية، كخلطه بين «الكبت» و«القمع» وسوء استعماله لمصطلحات «النكوص» و«النرجسية» و«اللاشعور» و«الانحرافات»، وبعد تحليله لها، يقول: «كان إنجاز فرويد العظيم هو اختياره البحث في عدد من المشكلات التي لم تكن تعالجها غير الفلسفةعلى نحو مجرد وتحويله لها إلى مادة للبحث التجريبي. ويبدو أن ماركوزه يُفسد هذا الإنجاز بإعادته تحويل مفهومات فرويد التجريبية إلى موضوع للبحث الفلسفي– وبالأحرى إلى التأمّل المشوَّش كما رأينا»[2]. وهذا القول يصدق كذلك على الأمثلة الأخرى من أمثلة الفلسفة التأملية في هذا الصدد.

إن التحليل النفسي يشتمل على مدارس واهتمامات مختلفة، وبالمقارنة بينها يتعلّم المرء الكثير، ولكنه علم يحتكم إلى التجارب، والأحداث الواقعة، ولا يقدّم سوء الفهم والانغماس في التأمل النظري المجرد. فهل تحتاج الفلسفة في عصر اشتداد أزمتها، والنفور العام منها، أن تغرق في المجردات والتأملات النظرية وأن تبتعد عن عالم الواقع والتجربة؟ أم عليها، بالعكس، أن تتجنّب الخوض فيما تُقر بأنه ليس لديها إلمام به؟ إنه لا شيء يمنع الفلسفة من الكتابة عن نظريات التحليل النفسي، ولكن شريطة أن تَفهم الأساس التجريبي الذي تُبنى عليه وتُنقَد استناداً إليه. ومن دون ذلك يظلّ عملها اعتداء من مجال على مجال، كاعتداء العلم الطبيعي على مجال الفن، واعتداء الدين على العلم.

أما حين تدير الفلسفة العجلة إلى الوراء، فليس من شأن ذلك إلا أن يزيد في قتامة صورتها في هذا العصر، تلك الصورة التي يعترف الفلاسفة بأنها صارت لها.

---

(١) «أزمة التحليل النفسي»، ص ص ٣٠-٣١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٦.

وقد أخذ عدد من كبار الفلاسفة يشكّون في جدوى الفلسفة، واعترف تيودور أدورنو أنه بات غير متيقّن أبداً من الجواب عن السؤال: لماذا الفلسفة؟ وأضاف، «وأي امرئ يدافع عن شيء ترفضه روح العصر بوصفه قد مضى زمانه وانقضى، يكون في وضع محرج. وتبدو الحجج التي يقدّمها واهية مغالى فيها. إنه يخاطب جمهوره وكأنه يحاول أن يلفّ ويدور في كلامه حتى يشتروا شيئاً لا يريدونه»[1].

وأقرّ كارل ياسپرز بالصورة المزرية للفلسفة عند مثقّفي هذا العصر، وهي أنها «زائدة عن الحاجة، ومستحاثة من العصور المنصرمة، تنتظر أن تتوارى بعد زوال مقصدها». ولكنه يردّ بأن الفلسفة موجودة مع ذلك، لأن «الذي يفكّر يتفلسف أيضاً –حقاً أو باطلاً، سطحياً أم عميقاً، اعتسافاً أم بتطبيق منهجي. وكلما وُجدت المعايير القِيميّة، وكلما استُخدم النقد فالفلسفة موجودة كذلك.» ولكن «ليس كل ما هو فلسفة بالاسم يجب أن يُحسَب فلسفة في الحقيقة.» ويرى ياسپرز أن المهمة الكبرى للفلسفة في هذا العصر هي الوقوف إلى جانب قوى الحرية ضد قوى الاستبداد والعنف، والتشديد على أهمية الحقائق الأساسية البسيطة، عساها تجد الصدى في أفهام البشر، وكشف «الذين يستخدمون العقل للقضاء على الفهم، ولا يطالبون بالحرية إلا لإزالة كل الحرية.»[2]

ج- الهروب من الحرية

وتأتي هذه الترجمة للكتاب «الهروب من الحرية» في زمن فاقت فيه أعداد المتحدثين عن الحرية والديمقراطية أعدادَهم في كل الأزمان الماضية. تأتي في هذا الزمن الذي يشتدّ فيه التأثير السيكولوجي الهائل لوسائل الإعلام، في مختلف

(1) Theodore W.Adorno, "Why Philosphy", in **Man and Philosophy, Max Huber, Münich, 1964.**

(2) Karl Jaspers, " The Task of Philosophy Today", in **Man and Philosophy,** Max Huber, München, 1964.

المحطّات والمواقع والصحف والمجلات، ليخلق الانطباعات المحدَّدة بالمعاني الثابتة لمشكلة الحرية وحلولها الليبرالية والأصولية والدعائية الإمبريالية وغيرها. وبما أن المنظور في كل المراكز الإعلامية، على وفرة تعدّدها، منظور أُحادي قيمي، حتى عند الكثيرين من المنادين بالتعدّدية السياسية، وليس منظوراً يرى التشابكات السيكولوجية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، فإن كتاب «الهروب من الحرية» بتحليلاته واستقصاءاته التي تقوم على إدراك التشابكات يجيء في الوقت المناسب. وفي المنظورات الدعائية يكون الحلّ أولاً، ثم البحث عن التبريرات، وكل ما يجري في الواقع يتم تأويله بناء على ما سبق تقريره، كحكم القاضي في قصة «أليس في بلد العجائب»: «صدر الحكم والآن جاء دور الشهود». أما في «الهروب من الحرية» فالفهم يكون أولاً، ومن ثم يمكن البدء بافتراض الحلول.

ولعل من المفيد في هذه المقدّمة أن ننطلق من التمييز المهم الذي يقدّمه هذا الكتاب بين جانبي الحرية، السلبي والإيجابي. والمقصود بالحرية السلبية هو التحرر، ولكن هل التحرر كافٍ وحده ليكون المرء حراً؟ إن مصطلح الحرية الذي تستخدمه اللغات والثقافات المختلفة كثيراً ما يتجاهل الجانب الإيجابي للحرية، ويُستخدم بأحد معنيي التحرر، أو الحرية السلبية، وهو التحرر من العوائق الخارجية. ولكن كثيراً ما تكون الزواجر الداخلية أقوى بكثير من الضغوط الخارجية الفعلية.

وفي القواميس العربية، مثلاً، نجد أن الحر هو «خلاف العبد»، وأن العبد هو «المملوك»، بقطع النظر عن أن العبد كذلك، كما تنصّ القواميس، هو «الإنسان حراً كان أو رقيقاً»، وذلك لأن الله مالكُه. فالمالك بملكيته لشخص آخر يجعله عبداً. وحين تزول هذه الملكية، ينعتق العبد، فيصير حراً. وتشير الأبحاث الأنثروبولوجية المعاصرة إلى أن نشوء الاستعباد قد نشأ مع نشوء الملكية الخاصة وسلطة النظام الأبوي وتحوّل القرى الصغيرة إلى مدن كثيفة السكّان. والحالة الثانية

التي تلي العبودية في تكبيل الحرية هي الأَسْر؛ فالأسير يكون في ظرف مقيَّد، ومتى ما انتهى أسره يقال إنه تحرّر. وكثيراً ما كانت العبودية في التاريخ نتيجة الأَسْر؛ فقد كان من أهداف الفتح والقرصنة عند الشعوب المحارِبة أَسْر الناس للحصول على العبيد. وكانت هذه هي الحال في الحروب التي قام بها المحاربون من شعوب ما بين النهرين واليونان والرومان مروراً بالعثمانيين ووصولاً إلى الأوربيين والمستوطنين الأمريكيين البيض. وفي العالم القديم كان الناس الذين يفقدون حريتهم بسبب مصائب الحرب أو القرصنة، يساقون إلى سوق النخاسة، وتتغيّر أحوالهم النفسية بعد أن يصيروا عبيداً، فيوصفون بالانحطاط؛ وقد شارك سقراط وأفلاطون وأرسطو مجتمع عصرهم في النظرة التقليدية إلى العبيد. وكان الشاعر اليوناني هوميروس أوفر حكمة من هؤلاء الفلاسفة في هذا الموضوع؛ إذ صرّح أنه عندما يقع الإنسان في الأَسْر في أثناء الحروب يصبح نصف إنسان، فإن كل ما ينتجه من هذه اللحظة إنما يخصّ الآخر؛ وليست طبيعتُه هي التي جعلت منه عبداً، ولكن نظام العبودية هو الذي غيّر طبيعته[1].

ولا يزال العالم كله تقريباً يحتفظ بعُرف الأَسْر، أو ما تمكن تسميته بالنبذ البشري، لأسباب سياسية أو جزائية أو عسكرية توسّعية، على الرغم من إلغاء قانون الرِّقّ. ونقول «تقريباً» لأن طرد بعض الناس إلى خارج مجتمعهم، بإبقائهم مؤقّتاً أو نهائياً معزولين، من دون اتّصال بالإنسانية، في مؤسّسات خاصة بهذه الغاية هو عُرف، كما يقول كلود ليفي ستروس، يثير «في أكثرية المجتمعات التي نسمّيها بدائية اشمئزازاً عميقاً، ويَصِمنا في أعينهم بالوحشية نفسها، التي نميل إلى وَصْمهم بها بسبب أعرافهم المقابلة.»[2]

---

(١) راجع آي. إف. ستون، «**محاكمة سقراط**»، ترجمة نسيم مجلّي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢، ص ٦٤. وتغدو عبارة ستون أدقّ لو أنه قال إن نظام العبودية هو الذي غيّر «طبعه» لا طبيعته.

(٢) كلود ليفي ستروس، «**مداريّات حزينة**»، ترجمة محمد صبح، دمشق: دار كنعان، ٢٠٠٣، ص٤٨٤.

على أن الحرية ليست مجرد الغياب، بل هي الغياب والحضور، وليس الغياب المنشود لتحقيق الحرية هو مجرد غياب العبودية والأَسْر. فالتحرر يقتضي غياب كل أشكال الاستبداد، كل السلطات الزجرية، سواء أتعلّقت بالاحتلال، أم بالسيطرة الدينية، كسيطرة الكنيسة في العصور الوسطى واستغلال الدين في الدولة العثمانية، أم بسلطة حاكم مطلق، أم باستبداد جنس بجنس آخر، أم طبقة بغيرها من الطبقات، أم بغير ذلك. وليس من الضروري أن تكون السلطة الزجرية سلطة خارجية، تأمره بأن يفعل كذا وتنهاه عن فعل كذا، بل قد تكون سلطة منغلّة في الذات باسم الواجب، أو الضمير، أو الأنا الأعلى كما كان فرويد يُطلق على الضمير التسلّطي. ويقول فروم في هذا الكتاب: «وفي واقع الأمر، فإن تطور التفكير الحديث من البروتستانتية إلى فلسفة كانْت، يمكن أن يوصف بأنه إحلال السلطة المنغلّة في الداخل محل السلطة الخارجية ... وقد تكون حاكمية الضمير حتى أخشن من حاكمية السلطات الخارجية، ما دام الفرد يشعر أن أوامرها هي أوامره؛ فكيف يمكن أن يتمرد على نفسه؟»

والجانب الإيجابي للحرية، أو جانب الحضور، هو تحقيق المرء فرديّته، أي التعبير عن إمكانياته الفكرية والانفعالية والحسية، ووَصْل نفسه بالآخرين وبالطبيعة وبنفسه من دون أن يفقد استقلاله وسلامته. وقد كافحت البشرية، ولا تزال تكافح، من أجل حريتها؛ ولكنها قطعت في التحرر، ولاسيما في أوروبا وأمريكا، مسافات أبعد بكثير مما قطعته في مجال الحرية الإيجابية. فكان الإنسان المتحرر من السلطات الخارجية خالياً «من» الكثير من العوائق، ولكنه غير ممتلئ بما يحقّق ذاته الحقيقية؛ تغيب «عنه» الزواجر الخارجية، ولكن لا تحضر «فيه»، بالمِثْل، القدرات الفردية التي تجعله مالكاً لذاته، ولإرادته، وشعوره، وتفكيره. ونتيجة التباطؤ بين جانبي الحرية، شعر الفرد بعدم الانتماء، وبالعزلة والعجز وعدم الأمن، فكان الهروب اللاشعوري من الحرية بمعناها السلبي، أي من التحرر.

كيف كان ذلك؟ يتحدث فروم في هذا الكتاب عما يسمّيه «آليات الهروب»، ويهتم بتلك الآليات التي تعّم المجتمع بدرجات متفاوتة، ويدرسها من وجهة علم النفس الاجتماعي، ولا يهتم بآليات الهروب الخاصة بالمرضى الذُّهانيين لأنها تعبّر عن أحوال خاصة مجالها علم النفس الفردي. ومع ذلك فأية جماعة اجتماعية تتألف من الأفراد، فلا يمكن أن تكون الآليات التي نجدها في الجماعة إلا آليات تعمل في الأفراد؛ ويقول فروم، إننا بجعل «علم النفس الفردي أساساً لفهم علم النفس الاجتماعي، نقوم بشيء يمكن أن يقارَن بدراسة شيء تحت المجهر». وعلى نحو أشدّ تخصيصاً، فإن هذا الكتاب لا يبحث إلا في الآليات السيكولوجية المرتبطة بظاهرتين اجتماعيتين هما الفاشيّة والديمقراطية الحديثة.

وأولى آليات الهروب التي يتحدث عنها فروم هي السادية-المازوخية، أو «التسلّطية» كما يسمّيها كذلك، بترجمة الجانب السيكولوجي في بنية طبع المرء إلى مصطلحات ذات موقف سياسي. وكل سادي هو مازوخي كذلك، والعكس صحيح؛ ولو أن أحد الجانبين يكون أكثر هيمنة في شخص معيّن، فيُطلقَ عليه السادي أو المازوخي. وما يسوّغ تسمية السادي-المازوخي بـ«الشخص التسلّطي» هو أنه يتميز بموقف من السلطة على الدوام. وهو يُعجَب بالسلطة وينزع إلى الخضوع لها، ولكنه في الوقت ذاته يروم أن يكون هو ذاته سلطة وأن يخضع الآخرون له.

ومن اللافت للنظر في تشخيص فروم للشخص التسلّطي، و«الهروب من الحرية» كتاب تشخيصي أساساً، تلك الملاحظة المهمة التي يقدّمها فروم وهي أن التسلّطي «تعوزه القدرة الهجومية التي يمكن أن تهاجم سلطة رسمية من دون الإحساس بالرضوخ لسلطة أخرى وأقوى». فقد يبدو الشخص التسلّطي، لدى النظرة السطحية، إنساناً يحارب سلطة تسلّطية؛ ولكن بتحليل أقواله وتصرفاته، يتبيّن أنه لا يحارب سلطة إلا لوقوعه تحت السيطرة الشاملة لسلطة يراها أقوى. فقدراته النقدية ضعيفة، وكثيراً ما نجده بعيداً عن الواقع، يردّد رواسم معيّنة تتعلق

بالحرية والديمقراطية، وتتناقض أفعاله مع أقواله، وليس لديه اهتمام حقيقي بمجتمعه الذي يتحدث عنه ولا بمعاناته ومشكلاته وأزماته الفعلية والأوضاع المتفاوتة لفئاته، بل تجد اهتمامه صورياً يتقيّد بالشكل، ويتركّز توقه على الخضوع للأقوى والسيطرة على الأضعف، وهو لا يعيش تجربة التضامن. وليس من الضروري أن تكون هناك علاقة فعلية بين التسلّطي والسلطة التي ينجذب إليها؛ أي ليس من الضروري أن تكون تلك السلطة تأمره بالفعل. فقد تكون تجسيداً لما يسمّيه فروم «المساعد السحري» الذي خلقه وهمه والذي يتوقّع أن يحلّ كل مشكلاته. ثم يسعى إلى استمالة ذلك المساعد السحري واسترضائه والاحتيال عليه للقبول به. وينشأ تصوّر المساعد السحري عن إحساس الفرد العميق بعجزه، وتكون شدة الارتباط بالمساعد السحري في تناسب عكسي مع قدرة المرء على التعبير بعفوية عن إمكانياته الفكرية والانفعالية والحسّية. فهو يرجو أن يحصل على كل ما يتوقّعه من الحياة، من المساعد السحري، بدلاً من أن يحصل عليه بأعماله؛ وفي أخفّ الأشكال يكون مدفوعاً بالرغبة في حمايته وهدايته. وفي بعض الأشخاص التسلّطيين يكون الموقف التمردي في مركز الصورة، فينساق المرء إلى الظن بأن بنية طبعهم هي على النقيض تماماً من بنية النمط المازوخي الخضوعي. ولكن التمرد هو محاولة للتغلّب على الإحساس الشديد بالعجز والتفاهة، مع أن الشوق إلى الخضوع يظل موجوداً، شعورياً أو لا شعورياً. و«يوجد نمط تكون فيه النزعات التمردية مكبوتة تماماً ولا تصل إلى السطح إلا عندما تضعف السيطرة الشعورية؛ أو قد تتبيّن لاحقاً، في الكره الذي ينشأ ضد سلطة عندما تضعف قوتها أو عندما تبدأ في التداعي». والتسلّطيون قد يكونون متمردين، ولكنهم ليسوا «ثوريين» أبداً، وفلسفتهم في جوهرها نسبوية وعدمية.

وفي التحليل النفسي الأرثوذكسي جرى الاعتقاد بأن جانباً معيّناً من الدافع الجنسي هو المشترك في كل أشكال السادية والمازوخية؛ وفي المرحلة الثانية من نظرية فرويد تمّ الجزم بأن السادية مزيج من الإيروس (غريزة الحياة) وغريزة الموت

موجَّهة من المرء إلى الخارج، في حين أن المازوخية مزيج من الإيروس وغريزة الموت، موجَّهة من المرء نحو ذاته.

وضدّ هذه الفكرة الغريزوية، توصّل فروم نتيجة لخبرته السريرية الطويلة في العلاج التحليلي النفسي إلى الاقتناع بأن جوهر السادية هو الشغف بامتلاك السيطرة غير المحدودة على كائن حي، سواء أكان حيواناً أم طفلاً أم رجلاً أم امرأة. وأحد جانبي المازوخية هو محق الذات (سيكولوجياً لا مادياً) للتغلّب على الإحساس الذي لا يطاق بالعجز، والجانب الآخر هو محاولة الفرد بخضوعه أن يصير جزءاً من كلٍّ أكبر وأقوى خارج نفسه، وأن ينغمس ويشارك فيه. فالإحساس بالوحدة والدونية والعجز هو المشترك بين المازوخي والسادي؛ يحاول الأول أن يخفّف توتّره بين رغبته في أن يكون مستقلاً وقوياً وإحساسه بالتفاهة والعجز، وذلك بالاستسلام للعجز والألم والدونية وذوبانه في كيان آخر، ويحاول السادي التغلّبَ على هذا الإحساس بالعجز والوحدة وتوسيعَ ذاته بإخضاع كيان آخر له.

إن السادي في ممارسته السيطرة لا يزيل عجزه الذي يؤلمه ولكنه يُضعف إحساسه بذلك العجز من خلال توسيع ذاته بالسيطرة غير المحدودة، وشبه الإلهية، على الناس والأشياء. وقد توجد خصال الطبع السادي-المازوخي في كل شخص تقريباً، وقد توجد بدرجات خفيفة في عدد غير محدود من الناس. ولكن الشخص لا يُعدّ من أصحاب هذا الطبع إلا إذا كانت هذه الخصال مسيطرة على شخصيته الكلية. وإذا كان من الواضح أن المازوخي يتّكل على سلطة خارجه، فمن الأمور التي تستحقّ الانتباه، والتي كثيراً ما تُهمَل أن السادي يتّكل على موضوع ساديته ويشعر بالحاجة الشخصية الشديدة إليه. ولذلك يسمّي فروم العلاقة بين السادي والمازوخي **العلاقة التواكلية**، كأي نباتين أو كائنين عضويين لا يحيا أحدهما إلا بالتواكل على الآخر. و«هناك تذبذب دائم بين الجانب الإيجابي والسلبي من المركّب التواكلي، ولذا كثيراً ما يصعب تحديد أي جانب منه هو الذي يعمل في لحظة معيَّنة. وفي كلتا الحالتين تكون الحرية والفردية مفقودتين.»

وإذا كان فروم قد توصّل إلى تشخيص دقيق لـ «التدميرية» وصار يدعوها «النكروفيليا» في كتابه «قلب الإنسان» (١٩٦٤)، وعلى نحو أوفى وأشمل في «تشريح التدميرية البشرية» (١٩٧٣)، فإنه منذ هذا الكتاب (١٩٤١) قد كانت لديه ملاحظاته الأولّية حول هذه الظاهرة السيكولوجية، وتوصّل إلي إدراك الاختلاف النوعي بين السادية والتدميرية، على الرغم من أنهما تتمازجان كثيراً. فالشخص التدميري يريد أن يقضي على الموضوع، أي أن يلغيه ويتخلّص منه. والسادي يريد أن يسيطر على موضوعه ولذلك يقاسي من الفقدان إذا اختفى.» ولعل هذا الاختلاف يفسّر لنا الاختلاف بين طاغيتين: أحدهما تتغلّب عليه الميول التدميرية، أو النكروفيلية، فيسارع إلى الإجهاز على خصومه كما يسارع إلى الحروب؛ والثاني تهيمن عليه المجاهدات السادية، فإذا لم يكن القتل ضرورة لابد منها للبقاء في الحكم، فإنه يفضّل الإبقاء على خصومه السياسيين أحياء يتعذّبون في السجون سنواتٍ غير محدودة. وتعذيب الشخص هو منتهى السيطرة عليه.

ومن أطرف الصور الأدبية وأكثرها براعة في التعبير عن العلاقة بين سادي وحيوان من الحيوانات، واتّكال السادي على موضوع ساديّته، وإحساسه باللوعة والانسلاخ بعد فراقه ما صوّره ألبير كامو في رواية «الغريب» من العلاقة بين «سلامانو» العجوز وكلبه. كان بيت سلامانو في الطابق الذي يسكن فيه «ميرسول» بطل الرواية. وكلب سلامانو عجوز كصاحبه، وقد فَقَدَ كل شعره -نتيجة مرض جلدي- وغطّت جسمه قشور الجروح البنّية. «ولعل سلامانو، من خلال عيشه في غرفة واحدة صغيرة، حبيساً مع كلبه، قد صار يُشبهه. فأصبح شعره المنسول خفيفاً جداً، وعلى وجهه بثور ضاربة إلى الحمرة. وظهر على الكلب شيء من مشية سيّده المحدوبة؛ وكان مقدَّم رأسه ممتداً إلى الأمام كثيراً وأنفه متجهاً إلى الأرض.»[1]

---

(1) Albert Camus, **The Outsider**, translated by Stuart Gilbert, London: Penguin Books, 1974, P.34.

ومن اللمحات التي كان ميرسول يراها والأصوات التي يسمعها يبدو أن هذا الكلب الإسباني العجوز القبيح كان موضوعاً لسادّية سلامانو، الذي وجد فيه المصرَف الوحيد لنوازعه السادّية. فكان يمارس عليه سيطرة غير محدودة، فيضربه ويجلده، ويشتمه بأقذع العبارات، ويتحكّم فيه كأنه إلهه. ويستطيع أن يمنعه حتى من التبوّل مهما أحسّ باضيق، وحين يريد الكلب أن يقف عند عمود الإنارة، أي من أجل إزاحة الضرورة، «لا يدعه العجوز يفعل ذلك، ويجرّه، فيخلّف الكلب الإسباني وراءه قافلة من القطرات الصغيرة. ولكنه إذا بال في الغرفة، فإن ذلك يعني جلدة أخرى.»[١]

وكان العجوز يأخذ كلبه للنزهة مرتين يومياً في الساعة الحادية عشرة وفي الساعة السادسة. وفي هذه النزهة نلاحظ رغبة سلامانو في الهيمنة الكاملة، ومحاولة الكلب للتمرد، ثم إذعان الكلب من جديد. وفي شارع ليون كان الكلب «يسحب سيّده إلى الأمام بكل ما يملك من قوة، إلى أن يخطئ العجوز في إحدى الخطوات ويكاد يسقط. وعندئذ يضرب كلبه ويشتمه بكلمات نابية. فينكمش الكلب ويتلكأ خلفه، وهنا يأتي دور سيّده في جره إلى الأمام. وينسى الكلب ذلك بسرعة، ويبدأ في جذب المقود إلى الأمام بقوّة، فيناله الجلد والمزيد من سوء المعاملة.»[٢] وفي أثناء صعود الدرج، يتمرد الكلب، فيجرّه سلامانو من مقوده إلى الأعلى، خطوة خطوة.

أما صوت عذاب الكلب في الغرفة الصغيرة، في سكون الليل، فنسمعه من خلال ميرسول، وهو واقف على الدرج: «ثم أخذ الكلب يئنّ في حجرة سلامانو، ومن خلال الدار الغارقة في النوم كان صوت الحزين الصغير يرتفع بطيئاً، مثل زهرة تنمو من الصمت والظلمة.»[٣]

---

(1) **Ibid,** p35.

(2) **Ibid,** pp33-34.

(3) **Ibid,** p.41.

وكانت علاقة سلامانو بهذا الكلب تغنيه عن كل علاقة، ما دامت تحقّق إشباعاً لميوله السادية، وتغنيه حتى عن ردّ التحية لجاره، مهما كررّها، ورفع صوته بها، كما كان يحدث لميرسول. وكان ميرسول يظنّ أن سلامانو لم يسمعه، فيرفع صوته، ولكن العجوز، ومن دون أن يلتفت، كان يهمهم: «إنه في الطريق دائماً، فلتُصبه الآفة!»

ولنلاحظ بعدئذ حالة الزعزعة والألم ومرارة الفقدان التي عاناها سلامانو بعد أن سلّ الكلب عنقه من ساجوره في ميدان للعرض وضاع في الازدحام ولم يستطع سلامانو العثور عليه. كان يبدو زائغ البصر، يتلفّت مثل الخُذروف، يتطلّع في كل الاتجاهات. وبمجرد أن أبدى جاره ميرسول شيئاً من الاهتمام بالموضوع صار لطيفاً ومتعاطفاً معه، ثم زاره في بيته، وصافحه أولَ مرة في حياته. ومع ذلك، كان عند ذكره لكلبه يردّد تلك العبارات النابية التي تعوّد أن يخاطبه بها: «ابن الزنا! الكلب النغل القذر»! فقد كان ما افتقده هو بالضبط ذلك الكائن الحي الذي كان موضوعاً لشغفه بالسيطرة والإهانة والتعذيب. ولهذا السبب رفض الحصول على كلب آخر، لأنه قد صار **متعوّداً** ذلك الكلب، ولن يعوّض عنه كلب جديد. وقد ذكر لميرسول أنه **لم يكن على وفاق مع زوجته**، «ولكنهما **قد تعوّد** بعضهما بعضاً، وعندما توفّيتْ **شعر بالوحدة**». ومن أشد ما يعبّر عن لوعة سلامانو على فقدان كلبه تلك العبارات التي قالها في لحظة خروجه من بيت ميرسول، وهو يبتسم قائلاً:

«ليت الكلاب لا تنبح من جديد في هذه الليلة. فأنا دائماً أحسب أنني أسمع كلبي....»[1]

وليست الأمثلة المعبّرة عن سيطرة السادي وتعذيبه وإهانته لموضوع ساديته قليلة، ولكن صورة السادي في رواية كامو متكاملة؛ وقلّما نجد مثل هذا التصوير

(1) **Ibid**, p.52.

لشدة اتّكال السادي على موضوع ساديته التي تُظهرها حالة الزعزعة والعزلة واللوعة وفقدان الأمن بعد افتراقه عنه، بالإضافة إلى بعض مشاهد التمرد في أثناء العلاقة. وما موضوع ساديّته؟ إنه ذلك المسكين، الكلب العجوز المعرور القبيح الذي كانت آثار الجَلْد والتعذيب بادية على جسمه في قشور الجروح البنّية!

هذه هي صورة السادية التي تتّكل على موضوعها وتودّ الاحتفاظ به للسيطرة عليه وتعذيبه، خلافاً للنكروفيليا التي تهدف إلى القضاء على الموضوع. والصورة النكروفيلية للعلاقة بالكلب تنبعث من ذاكرتي ومعرفتي الشخصية عن شخص كان يجرّب المسدّس الجديد بإطلاق العيارات النارية منه على أغلى كلب لديه.

وهناك نساء يرغبن في الخضوع لسيطرة الرجال؛ ولكن ذلك لا يُجيز لنا أن نستنتج أن مردّ ذلك هو «طبيعة المرأة»، بل أن مردّ ذلك إلى «طبع» بعض النساء، لا طبيعتهن. فثمت نساء سويّات، ونساء ساديات أو مازوخيات، ونساء فيهن قدر نسبي غير عنيف من الرغبة في السيطرة أو في الخضوع. وعندما تتزوج امرأة سويّة أو مازوخية رجلاً مازوخياً، فمن الطبيعي أن تكره خضوعه وتذلّله. ولكننا لا نستطيع أن نفسّر كرهها بأن المرأة، لأنها امرأة، لا تحب إلا الرجل المسيطر. فالكاتب النمساوي ليوپولد فون زاخر-مازوخ، الذي سُمّيت المازوخية نسبةً إليه، عندما تزوّج، أخذ يستدرج زوجته إلى إساءة معاملته جسدياً ومعنوياً، بدأب وبراعة، فطاب لزوجته فايدا فون دونايف أن تنفّذ المطلوب منها بقدر كبير من السادية، ودامت العلاقة الزوجية بينهما. وكان بينهما عقد تقول فيه إنه إذا صارت قيودها عليه أثقل مما ينبغي، فعليه أن يقتل نفسه، ولن تعيد إليه حريته؛ وهو يقسم بشرفه على أن يكون عبدها.

وخلافاً لفاندا فون دونايف، كانت إيرين نجار، اليهودية المصرية الفاتنة التي أصبحت بعد طلاقها من زوجها اليهودي من خليلات الملك فاروق. فقد فوجئت

في ليلة زفافها في فندق المينا هاوس الذي يطلّ على الأهرام بأن زوجها قد تقدّم منها وهو يحمل حقيبة صغيرة، وأخرج عصاً وزوجاً من الأحذية النسائية ذات الكعب العالي وجورباً أسود «فانتابت الدهشة إيرين ولم تفهم مغزى ما يفعله زوجها!!» وكانت غارقة في أحلامها الورديّة، وهي بعدُ في السابعة عشرة من عمرها، وزوجها في التاسعة والعشرين، عندما طلب منها زوجها أن تضربه حتى يسيل الدم منه ثم تمرّر الكعب العالي للحذاء بعنف وقسوة على هذه الجروح حتى يستطيع أن يمارس الجنس معها. وكانت ترتبك وتتألم وتستسلم لطلبه، ثم تبكي، ثم يسترضيها وتعترض عليه فيبرّر لها بهدوء بأن هذه هي الطريقة الطبيعية التي يتّبعها جميع الناس. وكتبتْ إيرين في إحدى رسائلها:

«أُصبتُ بالمرض والغثيان، أخذ شعري يسقط، وأخيراً بعد أربع سنوات ونصف السنة استطعتُ أن أحصل على الطلاق.»[1]

هناك اختلاف بيّن بين طبع إيرين نجار وفوندا فون براين، وقد أدّى هذا الاختلاف إلى عدم تحمل الأولى مازوخية الزوج وأفضى إلى الطلاق، وإلى استطابة الثانية لمازوخية الزوج واستمرار العلاقة الزوجية.

ومن الطبيعي أن النساء عموماً لا يمكن أن يقبلن بزوج منحرف كزوج إيرين نجار، وأن الرجال عموماً لا يمكن أن يقبلوا بزوجة كخالة مازوخ، ولو كانت في مثل جمالها وسحرها، تجلد زوجها بالسوط أمام عشيقها ولا يملك إلا أن يقبّل قدميها. ولكن الانحراف المازوخي أو السادي لا يختص به جنس دون جنس، مهما كانت نسبة انتشاره في مرحلة معينة. وكذلك الأمر بالنسبة إلي الظواهر المازوخية التي تندرج تحت صنف المازوخية المعنوية، التي تتميز من الانحراف المازوخي أو المازوخية الجسدية. وتميّز الفرويدية الأرثوذكسية ذاتُها بين هذين

(١) رشاد كامل، «البحث عن السلام بالجنس»، القاهرة: دار الخيّال، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص١٧٢.

النوعين للمازوخية، ولكن فرويد فسّر المازوخية المعنوية تفسيراً غريزوياً قائماً على غريزة موت مزعومة موجّهة ضد الذات، وهو افتراض لم تؤيده التجارب والمعطيات السريرية؛ وكان فرويد يخلط بين السيادة والسادية والتدميرية.

ويلاحظ فروم أن «الأشكال المختلفة التي تتخذها المجاهدات المازوخية لها هدف واحد هو: **التخلّص من الذات الفردية، وفقدان المرءِ ذاتَه؛ وبكلمات أخرى، التخلّص من عبء الحرية.**» وليست للجنس في ذاته صلة ضرورية بالسادية أو المازوخية، ولكن العلاقة الجنسية هي أكبر مجال تظهر فيه خصال الطبع. ومن الأمور التي تستحق التعليق في الشخص السادي-المازوخي، أو التسلّطي، سواء أكان من النوع العصابي أو العادي، هو أنه لميله إلى الأوضاع التي تحدّ الحرية الإنسانية، يحبّ الخضوع لسيطرة القدر. ويقول فروم في «الهروب من الحرية»: «ليست القوى التي تحدّد حياة المرء هي وحدها التي يُعتقد أنها قَدَر لا يتبدّل بل كذلك تلك القوى التي يبدو أنها تحدّد الحياة بوجه عام. فمن القدر أن هناك حروباً وأن قسماً من البشر يجب أن يحكمه قسم آخر. ومن القدر أن مقدار الألم لا يمكن أن يكون أقلّ مما كان دائماً.» «لأنه توجد دائماً بالنسبة إلى الطبع التسلّطي **القدرة العليا** التي هي خارج الفرد، والتي لا يستطيع أن يفعل حيالها شيئاً إلا الخضوع.»

وقد يستغرب المرء حقاً أن يكون لدى المحلّل النفسي السويسري ك.غ. يونغ هذا الإيمان الأعمى، غير العقلي، بالقدر؛ فالقدر عنده هو الذي يجعل الأخيار أخياراً والأشرار أشراراً، ولا يمكن لأحد أن يغيّر إرادة الشر فيهم. وقد كتب:

«فعندما يصطفي القدر كائناً ليحيا الشر فما من أحد يستطيع أن يثنيه عنه إذ على الأشرار أن يمتثلوا للإرادة المبدعة الخاصة التي تستوطنهم مثلما أن على الأخيار أن يحققوا إرادة الخير التي فيهم؛ لذا ليس ثمّ جسيم خطر في سقوط كائن طيّب المعدن في الدنايا ويستهويه الشرّ لأن الشرّ في الواقع يأباه عقله إلى حد أنه عندما

يجتاز وعياً لمداه يحجم عن القيام به ... وبعد فليس في الطيبة من قليل الجدارة إلا بمقدار الأدوار التي عُهِد بها إلينا وهذا ما تعبّر عنه الحكمة المشرقيّة: "ستقوم بدور ملك أو دور متسوّل أو دور مجرم بحسب مشيئة الآلهه." [1]

على الرغم من أن هذا الموقف الجَبْري، القَدَري، المستسلم، الذي يجعل الشر والخير خاضعين للمطلق، ويوجِب على الشرير أن يذعن للشر، الذي هو «الإرادة المبدعة الخاصة التي تستوطنه»، كما توجب على الخير تحقيق إرادة الخير فيه، لا يمتّ إلى الفكر العلمي بأية صلة، ولا يستخدم مصطلحات العلم أبداً، بل هو يمتح من الفكر الغيبي والأسطوري، فمن الضروري التذكير بالنظرة العلمية إلى المسألة. والمنطلق العلمي لفهم نشأة أي إنسان هو أنه حصيلة التفاعل بين العوامل الوراثية والبيئية.

فمن الناحية الوراثية ينفي علماء الوراثة المعاصرون الحتمية الوراثية لأن **الجينات لا تصنع الكائن الحي**. وهناك مبدأ أساسي في النموّ البيولوجي يقول إن الكائنات الحية تمرّ بعملية نموّ متواصلة من الحمل حتى الوفاة، نموّ ناجم عن تفاعل الجينات في خلاياها، وعن البيئات التي تمرّ بها الكائنات الحية عبر التتابع الزمني، وعن العمليات الخَلَويّة العشوائية التي تحدّد الحياة والموت وتحوّلات الخلايا. و«نتيجة لذلك لن تكون حتى بصمات التوأم متطابقة. يختلفان بالتأكيد في المزاج، والعمليات الذهنية، والقدرات وخيارات الحياة وتاريخ المرض والوفاة»[2].

ويمكن للمرء أن يذكر كذلك عمل الحاصلة على جائزة نوبل بربارة ماكلينتوكBarbara Mclintoc. وقد أعلنت، وهي تعارض أطروحات النظرية الوراثية الكلاسيكية أن الشيفرة الوراثية للكائن الحي تستجيب للبيئة المحيطة

---

(١) كارل يونغ، «الإنسان يبحث عن نفسه»، ترجمة سامي علام وديمتري أڤييرينوس، دمشق: دار الغربال، ١٩٩٣، ص ٢٤٣.

(٢) ريتشارد ليونتين، «حلم الجينوم»، مرجع مرّ ذكره، ص ٢٥٨.

وتتحوّل. وإن مفهومها للجينوم الديناميdynamic genome و«الجينات الوثّابة»jumping gener قد أشعل ثورة في علم الوراثة[1].

ليست هناك حتمية وراثية حتى عندما يكون للصفة الوراثية عمق وراثي بدرجة مائة في المائة، وهي الدرجة العليا. والمثال الذي يوضح هذا الأمر هو أن من يحملون في جيناتهم نسختين من طفرة ويلسون كانوا يموتون حتماً في سن المراهقة أو أوائل سن البلوغ بسبب افتقارهم إلى أنزيم واحد، وكان مرض ويلسون يعدّ من الأمراض الوراثية بنسبة مائة في المائة. ولكن من يحملون هذه الصفة الوراثية يعيشون الآن إذا تناولوا حبة بسيطة تعوّض هذا النقص الكيميائي[2]. وليس للعمق الوراثي للصفة الموروثة أي معنى إلا في حدود أن الصفة تنتقل إلى ظروف بيئية معيّنة، فإذا تغيّرت الظروف تغيّرت الحال، فهي ليست صفة وراثية مطلقة.

هذا عن الوراثة بوجه عام، أما بالنسبة إلى وراثة الأخلاق، فيكفي أن نستشهد الآن بما قاله عالم البيولوجيا البارز ريتشارد ليونتين Richard Leuontin، عضو الأكاديمية القومية للعلوم في الولايات المتحدة والأستاذ في جامعة هارفرد والمختص بالجينات، حول أن الأخلاق وطباع الناس مسألة إنسانية ثقافية وليست مطبوعة في الجينات. وقد كتب: «فالذكاء والبخل والاستقامة الأخلاقية ليست أشياء، ولا النعوت الطبيعية للأشياء، بل هي بنى **ذهنية مشروطة بالتاريخ والثقافة**، ومحاولةُ اكتشاف موقعها الجسدي في المخ، وقياسها، لا يشبه إلا محاولة رسم خريطة دار الخلود في الميثولوجيا الإسكندناقية.»[3]

---

(1) راجع مارغريت ڤرتهايم، «**الإيمان والعقل والجنوسة**»، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، الكويت: مجلة «الثقافة العالمية»، العدد ١١٦، يناير-فبراير ٢٠٠٣.

(2) «**حلم الجينوم**»، ص ٥٠.

(3) المرجع ذاته، ص ٢٦.

ولنتساءل الآن: من أين إذن استقى يونغ مفهومه المتعلق بالمصير الحتمي المحكوم سلفاً بالخير أو بالشر في الإنسان، وانعدام الفائدة في أية محاولة لتغيير المصير؟ ليس من الصعب على من اطّلع على عصر الإصلاح الديني في أوروبا، وخصوصاً في سويسرا بلد يونغ، أن يعثر على مصدر هذا الاقتناع في مذهب القضاء والقدر عند كالفان. فقد افترض أن الخلاص أو اللعنة الأبدية قد قررهما الله قبل أن يولد الإنسان، وليسا نتيجتين لأي عمل صالح أو طالح يقوم به الإنسان في حياته، وهذا ما انتقده فروم بشدة في «الهروب من الحرية». فالقدر عند كالفان هو **اصطفاء تحكّمي** من إله مستبد، ويجب على الإنسان ألا يبحث عن السر وراء الاصطفاء، بل عليه الاستسلام والخنوع. ومفهوم كالفان للقدر ينطوي على مبدأ وجد أكبر إحياء له في الأيديولوجيا النازية، والنظريات العرقية الأخرى، وهو مبدأ التفاوت الأساسي بين البشر، الذي يُنكر العامل الذي هو الأساس الأقوى للتضامن الإنساني. ولذلك كان كالفان، كما يقول فروم، وفي تناقض صارخ مع «العهد الجديد» ينكر الدور الأسمى للمحبة. ويقول فروم في مذهب كالفان: «فالحكم في مصير الإنسان يُتّخذ بمعزل عن قدرة الإنسان تماماً وما من شيء يمكن القيام به لتغيير هذا الحكم.» إنه الاستسلام للعجز، ومن ثم للكره.

ومن الناحية البيئية، يوجد الإنسان في طفولته ضمن ظروف معيّنة ليست من اختياره، وهذه الظروف، ولاسيما العائلية منها، تترك تأثيراً عميقاً في تشكّل طبعه وأخلاقه. فهل نقول إن هذه الظروف الباكرة هي قدر الإنسان، فهي التي تحدّده تحديداً لا يتغيّر؟ من المفيد أولاً أن نشير إلى ما قاله فروم في «فن الإصغاء» حول وجود عناصر وراثية تكوينية كامنة في الإنسان منذ ولادته، والأحداث الباكرة إما أن تقوّيها وإما أن تضعفها، فالأحداث تشارك مشاركة فعالة في تشكّل طبع الإنسان. إلا أن الجدير بالملاحظة أن الأحداث الباكرة **لا تحدّد** الشخص بل **تستميله**، وكلما طال استمراره في الاتجاه ذاته اشتدّ ميله، وازدادت صعوبة تغيّره، حتى يمكن

عندئذ أن يقال إنه لا يمكن أن يتغيّر إلا بمعجزة[1]. إلا أن التغيّر، على الرغم من صعوبته ومن المقاومة الداخلية له، يظلّ ممكناً من الممكنات في ظروف متغيّرة. وقد أسفرت خبرة فروم الطويلة في التحليل النفسي إلى تفسير الاعتقاد بعدم إمكانية تغيّر الشخص بأن «الانطباع بأن الطبع لا يتبدّل قائم إلى حد كبير على أن حياة أكثر الناس مصنوعة من أشياء جاهزة وغير عفوية بحيث لا يحدث شيء جديد حقاً، ولا يكون للأحداث اللاحقة إلا تأكيد الأحداث الباكرة.»[2]

وكان فروم، خلافاً للتحليل الكلاسيكي، لا يرى أن هدف التحليل الأساسي هو إزالة الأعراض وجعل الشخص متوافقاً مع تأدية الوظيفة الاجتماعية، بل يراه في إحداث التحويل الجذري لبنية الطبع عند الشخص، وهذا يعني تغيّر التوجّه الأخلاقي كذلك، فالأخلاق ليست قدراً لا يتبدّل. وكان لا يرى العلاج التحليلي ناجحاً إلا إذا ساعد الفرد على النموّ الأفضل لإمكانياته وتحقيق فرديّته. وعلى النقيض من موقف يونغ الذي يترك الأخلاق للقدر يرى أن انتهاك الشخص لسلامته الأخلاقية والفكرية «يُضعف أو حتى يشلّ شخصيّته الكلية» وأن «الصحة الذهنية لا يمكن أن تنفصل عن أهداف الحياة الإنسانية: الاستقلال، والسلامة، والقدرة على الحب.»[3] وحول القدرة على الحب، يقول: «ومهما كانت الشكاوى عند المريض العصابي، ومهما كانت الأعراض التي يُظهرها راسخة الجذور في عجزه عن الحب، إذا كنا نعني بالحب تجربة الاهتمام بشخص آخر، والمسؤولية عنه، واحترامه، وفهمه والرغبة الشديدة في نموّ ذلك الشخص الآخر، فإن العلاج التحليلي هو في ماهيته محاولة لمساعدة المريض على اكتساب القدرة

---

(١) إريك فروم «فن الإصغاء»، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، دمشق: اتحاد الكتّاب العرب، ٢٠٠٤، ص٦١.

(٢) إريك فروم، «تشريح التدميرية البشرية»، ج٢، ص ١٥١.

(1) Erich Fromm, **Psychoanalysis and Rchogion,**, New Haven and London: Yale Universiyy Press, P.74.

على الحب أو إعادة اكتسابها. وإذا لم تتحقق هذه الغاية فإنه لا يكون قد تمّ إحداث شيء إلا التبدّلات السطحية.»[١]

والتحوّلات الكثيرة التي حدثت في التاريخ لأوضاع الكثير من الأفراد والجماعات، حين تضافرت الظروف المناسبة، تدلّ على أن تلك الأوضاع لم تكن قدراً. ولو كانت البشرية تتمسّك بأن القدر هو وراء شرور العالم لما حدث في العالم أي تقدّم. وهناك مشكلات تسبّب الكثير من المساوئ ولا يمكن حلّها إفرادياً، ولكن من الضروري أن يتغيّر الناس لكي يغيّروا ظروفهم. ووعي الأفراد لأنفسهم ومجتمعهم هو المقدّمة المنطقية لفهم المشكلات والسير نحو حلّها، وحين يدركون أسبابها يعرفون أنها ليست قدراً، ثم قد يتمكّنون من التغلّب عليها. وهذا ما حقّقه الكثيرون من الثوريين في العالم: فلم يعد الملك ملكاً، ولا المتسوّل متسوّلاً، ولا المجرم مجرماً.

ويتابع فروم دراسته لآليات الهروب من الحرية، بعد تحليله للتسلّطية، فيحلّل «التدميرية» بإيجاز، و«تماثل الإنسان الآلي» بشيء من التوسّع والتفصيل. ومن المفيد أن نشير إلى أن التدميرية لا تنطبق على أي فعل من أفعال التدمير، مهما كانت أسبابه، بل هي شغف بالتدمير متربّص في الشخص يبحث عن موضوعه. والتدميرية، وقد أطلق عليها فروم فيما بعد «النكروفيليا»، كما جرت الإشارة، هي البديل من «البيوفيليا» أو محبة الحياة. و«تنمو النكروفيليا عندما يعاق نموّ البيوفيليا. والإنسان موهوب بيولوجياً بالقدرة على البيوفيليا، ولكنه من الوجهة السيكولوجية لديه الاستعداد للنكروفيليا بوصفها حلاً بديلاً.»[٢] **وقد توجد في الشخص الميول البيوفيلية مع الميول النكروفيلية بقوة كافية لخلق التوتّر الذي كثيراً ما يكون مثمراً.** ولكن الذين تستولي عليهم الخصال النكروفيلية هم أصحاب الطبع النكروفيلي،

---

(1) **Ibid**, P.87.

(٢) «تشريح التدميرية البشرية»، ج٢، ص ١٤٥.

ومنهم العنصريون، والمحبّذون للحروب، ولسفك الدماء، والتدمير. ويقول فروم في «الهروب من الحرية» إن التدميرية، كالتسلّطية، راسخة في عدم احتمال الفرد عجزه وعزلته. «فأنا أستطيع أن أهرب من إحساسي بالعجز مقارنةً بالعالم الذي هو خارج نفسي بالقضاء عليه.»

إن فروم يميّز تمييزاً واضحاً في هذا الكتاب بين الطبع السادي -المازوخي والطبع التدميري، ويقدّم فكرة أوليّة عن الطبع الثاني. ولكن نظرية فروم في الطبع التدميري لم تنضج وتأخذ أبعادها التفصيلية الدقيقة إلا في كتابه «تشريح التدميرية البشرية».

والآلية الثالثة من آليات الهروب من الحرية للتغلّب على الإحساس بالوحدة والعجز هي تخلّي الفرد عن فرديته وصيرورته إنساناً آلياً، متماثلاً مع الجماعة التي حوله، وأود أن أضيف للتوضيح: أو متماثلاً مع الجماعة التي يودّ أن ينتسب إليها. ويشرح فروم هذه الآلية بتقديم الأمثلة المتعدّدة وتحليل الشخصيات المختلفة وأحلامها وتداعياتها، ليصل إلى أن الشخص في هذه الحال يفقد ذاته، فتُفرض عليه من الخارج الأفكار والأحاسيس والرغبات، ومع ذلك تعاش ذاتياً على أنها مشاعر المرء وأفكاره ورغباته، وتُكبت مشاعره وأفكاره ورغباته الحقيقية. و«فقدان الذات وإحلال ذات زائفة محلّها يترك الفرد في حالة شديدة من فقدان الأمن. ويستحوذ عليه الشكّ ما دام قد فَقَدَ هُويّته بقدر ما، بما أنه في ماهيته انعكاس لتوقّع الآخرين منه. وللتغلّب على الهلع الناجم عن مثل هذا الفقدان للهوية، يُرغَم على التماثل، على البحث عن هويّته باستحسان الآخرين واعترافهم به بصورة مستمرة.»

وفي ثقافتنا العربية، نجد هذه الآلية عند ضحايا الدعاية السياسية، الذين يردّدون أفكاراً كثيرة لم يتوصّلوا إليها بتفكيرهم، ولا يدركون أخطاءها وأخطارها، ويُصرّون عليها ما داموا كالآخرين الذين يقولون بها، ويردّدونها

بحذافيرها. ونجدها عند من يشترون سلعاً لا لحاجة لهم إليها، بل لأن جيرانهم أو أقاربهم قد اشتروها. ونجدها عند معتنقي بعض المذاهب الفنية أو الفكرية أو الاعتقادية، فتتملكهم المشاعر ذاتها، والأفكار عينها، والرغبات نفسها، ويكبتون مشاعرهم وأفكارهم ورغباتهم الحقيقية إلى حد أنهم لا يشعرون بأي تناقض مع ما هو مُقحَم عليهم من الخارج. وقد سألتُ مرة أحد هؤلاء، لماذا تسير على هذا المنوال الفكري؟ فأجابني، «لأنه شائع الآن. فقد تغيّر الأمر عما كان من قبل.» قلتُ: «لا أريد تبريراً بكلمة «الآن»، لأننا الآن لا نعيش في أحادية ثقافية إما أن تخضع لها وإما أنك مارق. نحن نعيش في عصر التعدّدية، ولنا أن نختار. فهل تذكر لي أسباب تفضيلك؟» فقال لي، «ليست لديّ معرفة بالأسباب، ولكنني أعرف أن هذا موجود الآن. وليس من الماضي.» وهو موقف لا يختلف جوهرياً عن موقف الماضويين، لأنهم لا يستمدون إحساسهم بعدم العزلة، ومن ثم بوجاهة موقفهم، إلا من تماثلهم مع الكثيرين الموجودين **الآن**. فلا يجرؤ أحد منهم أن يكون ماضوياً بمفرده، أو بناء على اقتناعاته الذاتية. فالماضي الذي يجمعهم هو الماضي الذي يشتركون في فرضه على ذواتهم، بالأحاسيس والأفكار والرغبات، مع الملايين من الناس **الآن**.

وآلية التماثل القطيعي موجودة بكثرة عند من ينقلون أفكاراً تسير على الدُّرجة من دون أن يفهموها جيداً، ولا أن يدركوا ضرورتها لهم أو لمجتمعهم، ويرتكبون في نقلها أخطاء فادحة، ويعبّرون عنها بأسلوب بالغ التشويش، ويعجزون عن مناقشتها، ومع ذلك يعتقدون أنهم يقومون بعمل جيد؛ فهم أمثال أولئك، يتماثلون معهم حتى في المناداة بالاختلاف. وعلى الرغم من أن بعض الذين يقرؤون كتابات من هذا القبيل لا يفهمون منها شيئاً، فسيوجد من هو أعرف منهم، وهم على الأقلّ لا يخرجون عن القطيع باستحسانها.

وفي بعض الأحيان تكون هذه الآلية مؤلمة جداً. وأعرف شخصياً كاتباً لا تُعوزه المواهب والثقافة الواسعة والتجارب الكثيرة في عيشه في بلدان متعدّدة، وهو ذكي جداً، ويجيد أكثر من لغة أجنبية وقادر على التخيّل؛ ولكن مشكلته هي أنه يظن أن على الكاتب أن يكتب ما هو رائج، ومطلوب، لا أن يعبّر عن ذاته الحقيقية وأن يحرث تجاربه وأن يكتب بعفوية ولا يهمّ بعدئذ في أي مذهب سيُصنَّف. كان يكتب وكل طاقة تفكيره وخياله وتذكّره متجهة إلى ما يريده الآخرون، وما يُتوقَّع منه، وما يمكن أن يمتدحه النقاد من أجله. فكان بذلك يلفّق قصصاً بعيدة عن أية خبرة ذاتية له في الواقع، غريبة حتى عن مشاعره وتوجّهاته، ولا تبدو غير أشياء مصطنعة لا تُقنع ولا تؤثّر في النفس. وكان من شدة سيطرة آلية التماثل عليه لا يستطيع أن يفهم أي معنى لكلامي حول الاتجاه نحو الذات في علاقتها الصميمية بالواقع، مهما حاولت واسترسلت في الحديث، ويعتقد أنني أطالبه بتقليد مدرسة معيَّنة، ويتّجه فوراً إلى التفكير في الخارج، فيما يتوقَّع منه أن يفعل في هذا المجال، وماذا يُرضي القراء، وما الذي يعجب النقاد، وأية أعمال يحتذيها. وكان من نتيجة ذلك أنه أخفق بعد سنوات طويلة من التجارب في أن يكون حتى كاتباً من درجة متوسّطة، بالرغم من إمكانياته الحبيسة الكبيرة. ومثل هذا الإنسان يحيا على الاعتقاد، كما يقول فروم في هذا الكتاب، أنه «**ما دام لا يعرف من هو، فعلى الأقل سيعرف الآخرون –إذا تصرّف وفقاً لتوقّعهم؛ وإذا كانوا يعرفون، فسيعرف أيضاً، إذا لم يفعل غير تصديق كلمتهم.**»

ويدرس الفصلان التاليان لفصل آليات الهروب كيف كانت الآلية التسلّطية، التي كانت الطبعَ الاجتماعي للطبقة الوسطى الدنيا في ألمانيا، هي الأرض التي نشأت عليها الأيديولوجيا النازية، وكيف تؤدّي آلية التماثل القطيعي في الديمقراطية الحديثة دوراً كبيراً في جعل الفرد عاجزاً ومن ثم قابلاً للتلاعب بعواطفه ومستعداً للانجذاب إلى أي زعيم وأية أيديولوجيا. وفي رأي الكتاب أن التحوّلات السياسية

لا تنفصل فيها العوامل الاقتصادية والاجتماعية عن العوامل السيكولوجية؛ والعوامل السيكولوجية ذاتها تُدرس في علاقتها بالعوامل الاجتماعية - الاقتصادية. ويُظهر كتاب «الهروب من الحرية»، من بدايته إلى نهايته، كيف تكون للمصالح الاقتصادية لطبقة من الطبقات تأثيرات سلبية في مصالح طبقة أخرى، تساعد على تشكيل خصال في طبعهم تجعلهم يتقبلون أفكاراً معيَّنة، وتأثير هذه الأفكار في التاريخ السياسي، وتأثير ذلك في العلاقات الاجتماعية، وهكذا. فالبحث قائم على علم النفس الاجتماعي؛ والنازية، مثلاً، «مشكلة اقتصادية وسياسية، ولكن استحواذها على الشعب كله يجب أن يُفهم على أسس سيكولوجية». وما يهتم به الكتاب هو «الجانب السيكولوجي للنازية، أساسها الإنساني».

وبالنسبة إلى الديمقراطية الحديثة، يركّز الكتاب على آفة التماثل فيها، وما تسبّبه من المعاناة اللاشعورية عند الشخص العادي المؤتمت، ومن اليأس الدفين الذي هو التربة الخصبة لنشوء فاشية جديدة. ويقول: «وإذا نظرنا إلى الناس نظرةسطحية بدا أنهم يؤدّون وظيفتهم على ما يرام في الحياة الاقتصادية والاجتماعية؛ ومع ذلك سيكون من الخطير أن نغفل الشقاء عميق المستقرّ خلف طلاء التماثل». وما التأييد الذي ناله المشروع الإمبريالي في السنوات الأخيرة، ومظاهر العنف الكثيرة، وخداع الجماهير في الكثير من الأعمال التي تبيّن أنه لا فائدة منهاإلا بعض الصور عن الحياة المبرمَجة المؤتمتة التي يفقد فيها الإنسان ذاته وفرديّته وحريته باسم الحرية والفردية ويطغى عليه الإحساس العميق بالعجز بحيث صار «يحدّق صوب الكوارث المقبلة وكأنه أشلّ.»

ومشكلة الحرية لا يمكن حلّها على المستوى السياسي والاقتصادي وحدهما. ومُحاجّة الكتاب هي أن «المعيار الوحيد لتحقيق الحرية هو هل يشارك الفرد بفعالية في نشاطه اليومي، وفي عمله، وفي علاقاته بالآخرين.» والتحليلات

الكثيرة في هذا الكتاب هي لإضاءة هذا المعنى، من منظور يجعل تحليل الطبع مسألة محورية في فهم الحرية.

وليست دراسة عصر النهضة وعصر الإصلاح الديني في هذا الكتاب بحثاً في النشوء التاريخي، وإنما هي **دراسة للماضي الفاعل في الحاضر**. إنها تدخل ضمن ما يسمّيه فروم «**مقاربة الشعاع السيني**». فإذا سلّط الطبيب الشعاع السيني، مثلاً، على صدر أحد الناس، فإنه يكتشف أنه قد أُصيب بالسلّ الرئوي قبل عشرين سنة، والشعاع السيني يُظهر آثار النسيج؛ ولكنه لا يهتم بما أصابه قبل ذلك، ولا بكل ما جرى له. وكذلك الأمر في التحليل النفسي عند فروم سواء للفرد أو للمجتمع: إنه لا يهتمّ بكل الماضي، بل الماضي الذي يترك آثاره في الحاضر ليفهم الحالة الحاليّة جيداً. أما التقديم والتأخير في الفصول فيخضع لاعتبارات فنية، ويبدو ذلك في فهم الكتاب في كليته. **وبتسليط التركيز على ما يجري الآن يستطيع المرء أن يرى تفاعل الحاضر مع الأحداث الماضية، ولكنه لا يستطيع باستغراقه في تتبّع ما جرى في الماضي أن يفسّر ما يجري الآن.**

بقي أن أقول إن كتاب «الهروب من الحرية»Escape from Freedom قد ظهر أول مرة في الولايات المتحدة سنة ١٩٤١ بهذا العنوان، ولا تزال الطبعات الأمريكية للكتاب تصدر بالعنوان ذاته حتى الآن. وفي العام ١٩٤٢ صدرت طبعة بريطانية للكتاب ذاته بعنوان «الخوف من الحرية»The Fear of Freedom، ولا تزال الطبعات البريطانية تصدر بهذا العنوان حتى الآن. (*) وقد آثرت في هذه الترجمة الاحتفاظ بالعنوان الأصلي الذي اختاره فروم ذاته؛ لأن «الهروب من الحرية» هو موضوع الدراسة حقاً، ولأن فروم في كل دراساته اللاحقة كان يذكر هذا العنوان عند الإشارة إلى هذا الكتاب.

محمود منقذ الهاشمي

(*) تجدر الإشارة إلى أن الترجمة العربية الأولية لهذا الكتاب قد ظهرت قبل عدة عقود بعنوان «الخوف من الحرية». وهذه الترجمة، الجديدة، التي تحمل العنوان الأصلي للكتاب، «الهروب من الحرية»، قد جاءت بناء على اقتراح وزارة الثقافة، التي لاحظت سوء الترجمة السابقة واضطرابها ونقصها، وتمّت الترجمة الجديدة بتكليف منها.

مقدّمة

هذا الكتاب جزء من دراسة واسعة تتعلّق ببنية الطبع عند الإنسان الحديث ومشكلات التفاعل بين العوامل السيكولوجية والسوسيولوجية، وهي الدراسة التي كنتُ أعمل فيها منذ عدة سنوات وسوف يستغرق إتمامها مدة أطول. والتطوّرات السياسيّة الحاليّة وما تتضمّنه من الأخطار على أعظم منجزين من منجزات الثقافة الحديثة -وهما الفرديّة وفرادة الشخصية- قد جعلتني أقطع عملي في الدراسة الأوسع وأركّز على جانب واحد منها له الأهمية الكبرى بالنسبة إلى الأزمة الثقافية والاجتماعية في عصرنا هو: معنى الحرية عند الإنسان الحديث. وسوف تكون مهمّتي في هذا الكتاب أسهلَ لو استطعتُ أن أحيل القارئ على الدراسة الأكمل لبنية طبع الإنسان في ثقافتنا، ما دام ليس في المستطاع فهمُ معنى الحرية تماماً إلاّ على أساس تحليل بنية الطبع الكلية للإنسان الحديث. ولكن والحالة هذه، كان لِزاماً عليّ أن أحيل القارئ مراراً على بعض المفهومات والنتائج من دون التفصيل الوافي الذي كان من شأني أن أفصّله بمتّسع أكبر. وفيما يتصل بالمشكلات الأخرى ذات الأهمية الكبيرة، كثيراً ما كنتُ قادراً على أن أذكرها مجرد ذكر عَرَضي وألاّ أذكرها أبداً في بعض الأحيان. ولكنني أعتقد أن على العالم النفسي أن يقدّم ما لديه للإسهام في فهم الأزمة الحاليّة من دون تأخير، ولو كان عليه أن يضحّيَ بابتغاء الكمال.

والإشـارة إلى أهمية الاعتبارات السيكولوجية في صلتها بالمشـهد الحالي لا تتضمن، في رأيي، الإفراط في تقدير علم النفس. فالكيان الأساسي للعملية الاجتماعية هو الفرد، رغائبه ومخاوفه، وعواطفه وعقله، وميوله إلى الخير والشر. ولفهم ديناميات العملية الاجتماعية علينا أن نفهم الديناميات السيكولوجية التي تعمل في داخل الفرد، كما أنه لفهم الفرد علينا أن نراه في سياق الثقافة التي تصوغه. وفرضية هذا الكتاب هي أن الإنسان الحديث، المتحرر من روابط المجتمع ما قبل الفرداني، الذي كان يعطيه الأمن ويقيّده في وقت واحد، لم يظفر بالحرية بالمعنى الإيجابي لتحقيق ذاته الفردية؛ أي التعبير عن إمكانياته الفكرية والانفعالية والحسّية. فالحرية، ولو أتته بالاستقلال والاستفادة من العقل، قد جعلته منعزلاً، ومن ثم قلقاً وعاجزاً. وهذا الانعزال لا يطاق والخياران اللذان يواجَه بهما هما إما الهروب من عبء هذه الحرية إلى التبعيّات الجديدة والخضوع، وإما التقدّم إلى التحقيق الوافي للحرية الإيجابية التي تقوم على فرادة الإنسان وفرديّته. ومع أن هذا الكتاب تشخيص وليس تكهّناً بالمآل -أي أنه تحليل وليس حلاً- فإن لنتائجه صلات بسير عملنا. وذلكم أن فهم أسباب الفرار التوتاليتاري من الحرية هو المقدّمة المنطقية لأي عمل يهدف إلى الانتصار على القوى التوتاليتارية [الاستبدادية في كل مجالات الحياة].

وأتخلّى عن البهجة التي من شأنها أن تكون لكي أشكر الأصدقاء والزملاء والطلاب الذين أدين لهم بالتحفيز وبالمنتقَدات البنّاءة لتفكيري. وسيرى القارئ في الحواشي الإشارة إلى المؤلفين الذين أدين لهم أكثر من غيرهم بالأفكار المعبَّر عنها في هذا الكتاب. ومهما يكن، فبودي أن أعرب عن عرفاني بالجميل على وجه الخصوص للذّين أسهموا مباشرة في إتمام هذا الكتاب. وفي الدرجة الأولى، أود أن أشكر الآنسة إليزابيث براون Miss Elizabeth Brown، التي كانت بمقترحاتها ومنتقَداتها على السواء ذات عون لا يقدَّر بثمن على تأليف هذا الكتاب. ثم يستحق

مني السيد ت. وودهاوس Mr. T. Woodhouse واجبات الشكر لمساعدته الكبيرة على إعداد المخطوطة للنشر وكذلك أ. زايدمان A. Seidmann لمعاونته لي على المشكلات الفلسفية المعروضة بإيجاز في هذا الكتاب.

وأودّ أن أشكر لمؤسّسات النشر التالية منحها لي حق الاستشهاد بفقرٍ واسعة من منشوراتها:

Board of Christian Eduucation, Philadelphia, excerpts from **Institute of the Christian Religion**, by John Calvin, translated by John Allen ; The Coluumbia Studies in History, Economics, and Public Law (Columbia University Press), New York, excerpts from **Social Reform and Refomation**, by Jacob S. Schapiro ; Wm B. Eerdmans Publishing Co; Grand Rapids, Mich ; excerpts from **The Bondage of the Will** by Martin Luther, translated by Henry Cole; John Murray, London, excerpts from **Religion and the Rise of Capitatalism**, by R. H. Tawney; Hurst and Blachett, London, excerpts from **Mein Kampf**, by Adof Hitler; Allen and Unwin, London, excerpts from **The Civiliztion of the Renaissance in Italy**, by Jacob Burkhardt.

إ.ف.

الهروب من الحرية



الفصل الأول
هل الحرية مشكلة سيكولوجية؟

يتمحور التاريخ الأوربي والأمريكي حول السعي في نيل التحرر من الأغلال السياسية والاقتصادية والروحية التي قيّدت البشر. وكانت المعارك في سبيل الحرية قد شنهّا المضطهَدون، أولئك الذين كانوا ينشدون الحريات الجديدة، ضد الذين يمتلكون امتيازات الدفاع. وحين كانت طبقة تحارب من أجل انعتاقها من السيطرة، كانت تعتقد أنها تحارب من أجل الحرية الإنسانية كذلك وهكذا كانت قادرة على الاستنجاد بمثال، هو مثال التوق إلى الحرية الراسخ في كل الذين يُضطهَدون. ولكنْ في المعركة الطويلة من أجل الحرية والتي هي في واقع الأمر مستمرة، فإن الفئات التي تحارب الاضطهاد تتآزر في مرحلة من المراحل مع أعداء الحرية عندما يتم الفوز بالنصر مما يقتضي الدفاع عن الامتيازات الجديدة.

وعلى الرغم من الهزائم الكثيرة، فإن هناك معارك قد ربحتها الحرية. ومات الكثيرون في تلك المعارك وهم مقتنعون أن الموت في الصراع ضد الاضطهاد خير من العيش من دون حرية. وكان هذا الموت أقصى الإصرار على فرديّتهم. وكان يبدو أن التاريخ يُثبت أنه من الممكن للإنسان أن يسوس نفسه، وأن يكوّن القرارات من أجل ذاته، وأن يفكّر ويشعر كما يراه مناسباً. وكان يبدو أن التعبير الوافي عن إمكانيات الإنسان هو الغاية التي كانت التطوّرات الاجتماعية تدنو منها بسرعة. وقد قدّمت الليبرالية الاقتصادية، والديمقراطية السياسية، والاستقلال الديني،

والفردانية في الحياة الشخصية التعبير عن التوق إلى الحرية، وبدا في الوقت ذاته أنها تقرّب الجنس البشري من تحقيق هذا التوق. وانفصم رباط بعد آخر. وأسقط الإنسان سيطرة الطبيعة وجعل نفسه سيّدها؛ وأسقط سيطرة الكنيسة وسيطرة الدولة ذات الحكم المطلق. وكان يبدو أن **إلغاء السيطرة الخارجية** ليس مجرد ضرورة بل هو كذلك شرط كافٍ لبلوغ الهدف الذي يشتدّ التعلّق به: حرية الفرد.

وكان الكثيرون يرون أن الحرب العالمية هي الصراع الأخير وأن نتيجتها هي النصر النهائي للحرية. وبدا أن الديمقراطيات القائمة قد قويت، وحلّت ديمقراطيات جديدة محل الأنظمة الملكية القديمة. ولكن لم تنصرم إلا بضع سنوات قبل أن تبرز الأنظمة الجديدة التي أنكرت كل شيء ظن الناس أنهم ظفروا به في قرون الصراع. وذلك لأن ماهية هذه الأنظمة الجديدة، التي تولّت السلطة على حياة الإنسان الاجتماعية والشخصية الكلية بصورة نافذة المفعول، كانت خضوع كل الناس إلا حفنة منهم لسلطة ليست لهم سيطرة عليها.

وفي البداية وجد الكثيرون السلوى في الفكرة التي مؤدّاها أن انتصار النظام التسلّطي ناشئ عن جنون بضعة أفراد وأن جنونهم سوف يُفضي إلى سقوطهم في الوقت المناسب. وباغتباط مفرط بالنفس ظن غيرهم أن الإيطاليين، أو الألمان، يفتقرون إلى فترة طويلة كافية للتدرّب على الديمقراطية، ولذلك يمكن أن ينتظر المرء راضياً حتى يبلغوا النضج السياسي الموجود في الديمقراطيات الغربية. والوهم المشترك الآخر، ولعله أخطر الأوهام جميعاً، هو أن أناساً أمثال هتلر لم يفوزوا بالسلطة على جهاز الدولة الهائل إلا من خلال الخبث والخداع، وأنهم لم يحكموا هم وأتباعهم إلا بمحض القوة؛ وأن كل السكان كانوا مجرد موضوع عديم الإرادة للغدر والترويع.

وفي السنوات التي انصرمت منذ ذلك الحين، صارت المغالطة في هذه الحجج واضحة. فقد تمّ إرغامنا على أن نتبيّن أن الملايين في ألمانيا كانت تواّقة إلى

التنازل عن حريتها توقَ آبائها إلى القتال في سبيلها؛ وأنهم بدلاً من إرادة الحرية، كانوا يبتغون سبل الهروب منها؛ وأن ملايين أخرى كانت عديمة الاكتراث ولم تؤمن بأن الدفاع عن الحرية يستحقّ القتال والموت من أجله. ونتبيّن كذلك أن أزمة الديمقراطية ليست مشكلة إيطالية أو ألمانية على الخصوص، وإنما هي مشكلة تواجه كل دولة حديثة. ولا يهمّ ما هي الرموز التي يختارها أعداء الحرية الانسانية: فلا تكون الحرية أقلّ تعرّضاً للخطر إذا هوجمت باسم معاداة الفاشيّة أو باسم الفاشيّة صراحة[١]. وهذه الحقيقة قد صاغها جون ديووي صياغة قوية بحيث أعبّر عن الفكرة بكلماته. يقول، «ليس التهديد الخطير لديمقراطيتنا هو وجود الدول التوتاليتارية الأجنبية. بل ما هو موجود ضمن مواقفنا الشخصية وما في مؤسساتنا من شروط قدّمت النصر للسلطة الخارجية، والانضباط، والتماثل، والاتكال. إنه "الزعيم" في البلدان الأجنبية. وميدان المعركة وفقاً لذلك هو هنا أيضاً– في داخل أنفسنا ومؤسساتنا.»[٢]

وإذا أردنا أن نحارب الفاشيّة فعلينا أن نفهمها. ولن يساعدنا التفكير الرّغبِيّ. وسيتبيّن أن سرد العبارات التفاؤلية قاصر وعديم الجدوى مثل طقس رقصة مطر هندية.

وبالإضافة إلى مشكلة الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية التي سبّبت الفاشيّة، توجد مشكلة إنسانية تحتاج إلى الفهم. وإن مقصد هذا الكتاب هو تحليل تلك العوامل الدينامية في بنية الطبع عند الإنسان الحديث، التي جعلته يريد التخلّي عن الحرية في البلدان الفاشيّة والتي تنتشر على نطاق واسع جداً في ملايين الناس عندنا.

---

(١) أستخدم مصطلح الفاشيّة أو التسلطية للدلالة على النظام الدكتاتوري من النمط الألماني أو الإيطالي. وإذا كان قصدي النظام الألماني بالتحديد، فإنني سوف أدعوه النازيّة.

(2) John Dewey, **Freedom and Culture**, Allen &Unwin, London, 1940.

وهذه هي الأسئلة التي تنشأ عندما ننظر إلي الجانب الإنساني للحرية، والتوق إلى الخضوع، واشتهاء السلطة: ما هي الحرية بوصفها تجربة إنسانية؟ هل الرغبة في الحرية شيء ملازم للطبيعة الإنسانية؟ أهي تجربة متطابقة بقطع النظر عن نوع الثقافة التي يعيش الشخص فيها، أم هي شيء مختلف وفقاً لدرجة الفردية التي يتمّ بلوغها في مجتمع معين؟ وهل الحرية مجرد **غياب** الضغط الخارجي أم هي كذلك **حضور** شيء ما - وإذا كان فيها شيء ما، فما هو؟ وما هي العوامل الاقتصادية والاجتماعية التي تؤدّي في المجتمع إلى الكفاح من أجل الحرية؟ وهل يمكن أن تصبح الحرية عبءاً، أثقل من أن يتحمله الإنسان، شيئاً يحاول أن يهرب منه؟ ولماذا إذن تكون الحرية للكثيرين غايةً يشتدّ التعلّق بها ولغيرهم تهديداً؟

ألعله لا توجد كذلك، إلى جانب الرغبة الفطرية في الحرية، رغبة غريزية في الخضوع؟ إذا كانت لا توجد، فكيف نفسّر ما للخضوع للزعيم من جاذبية عند الكثيرين في هذه الأيام؟ وهل يكون الخضوع لسلطة صريحة دائماً، أم يوجد كذلك خضوع لسلطات منغلّة في الذات مثل الواجب، أو الضمير، أو للإكراهات الداخلية أو للسلطات المجهولة مثل الرأي العام؟ أيوجد اغتباط خفيّ في الخضوع، وما هي ما هيتّه؟

ما الذي يخلق في الناس اشتهاء السلطة الذي لا يرتوي؟ هل هو قوة طاقتهم الحيوية- أم هو ضعف أساسي وعجز عن خبرة الحياة بعفوية ومحبة؟ ما هي الشروط السيكولوجية التي تؤدي إلى قوة هذه المجاهدات؟ ما هي الشروط الاجتماعية التي تقوم عليها بالتالي هذه الشروط السيكولوجية؟ .

إن تحليل الجانب الإنساني للحرية والتسلّطية يُرغمنا على التفكّر في مشكلة عامة، هي مشكلة الدور الذي تؤدّيه العوامل السيكولوجية بوصفها قوى فاعلة في العملية الاجتماعية؛ وهذا يؤدّي في مآل الأمر إلى مشكلة التفاعل بين العوامل السيكولوجية، والاقتصادية، والأيديولوجية في العملية الاجتماعية. وأية محاولة

لفهم الجاذبية التي تمارسها الفاشية على الأمم الكبيرة تُرغمنا على التعرّف إلى دور العوامل السيكولوجية. وذلك لأننا نتعامل هنا مع نظام سياسي لا يروق، في ما هيته، للقوى العاقلة للمصلحة الذاتية، ولكنه يثير ويحرك في الإنسان القوى الشيطانية التي اعتقدنا أنها غير موجودة أو أنها قد تلاشت منذ أمد طويل. وكانت الصورة المألوفة للإنسان في القرون الأخيرة صورة كائن عاقل تحدّد أفعالَه مصلحتُه الذاتية والقدرة على العمل وفقاً لها. وحتى الكتّاب أمثال هوبز، الذين يفهمون أن اشتهاء السلطة والعداوة هما القوتان الدافعتان في الإنسان، قد فسّروا وجود هاتين القوتين بأنهما النتيجة المنطقية للمصلحة الذاتية: فما دام البشر متساوين ولديهم بناء على ذلك الرغبة ذاتها في السعادة، وما دامت لا توجد ثروة كافية لإرضائهم جميعاً، إلى الحد ذاته، فإنهم يتحاربون ويريدون السلطة لتأمين التمتّع في المستقبل بما يملكونه في الحاضر. ولكن صورة هوبز قد صارت فائتة الأوان. فكلما أفلحت الطبقة الوسطى في تقويض سلطة الحكام السياسيين والدينيين، ازداد نجاح الناس في السيطرة على الطبيعة، وكلما صارت الملايين أشدّ استقلالاً من الناحية الاقتصادية، ازداد اقتراب المرء من الإيمان بالعالم العقلي وبالإنسان بوصفه كائناً عاقلاً من حيث الماهية. وأُحيلت القوى الظلامية والشيطانية في طبيعة الإنسان على العصور الوسطى وعلى عهود تاريخية أقدم كذلك، وفُسّرت بالافتقار إلى المعرفة أو المخطّطات الخبيثة للملوك والكهّان الخدّاعين.

وراح المرء ينظر إلى هذه العهود السالفة كما يمكن أن ينظر إلى بركان كفّ منذ زمن طويل عن أن يكون مبعث خطر. وأخذ المرء يشعر بالزمن والثقة بأن منجزات الديمقراطية الحديثة قد أزالت كل القوى المشؤومة؛ وبدا العالم مشرقاً وآمناً مثل الشوارع جيدة الإنارة في مدينة حديثة. وكان يُفترض أن الحروب هي الحُطام الأخير للأزمان القديمة ولا يحتاج المرء إلا إلى حرب أخرى لإنهاء الحرب، وكان يُفترض أن الأزمات الاقتصادية أحداث عارضة، ولو استمرت هذه الأحداث في الحدوث بانتظام معين.

وعندما جاءت الفاشيّة إلى السلطة، لم يكن جُلّ الناس مستعدّين لها، نظرياً وعملياً على حد سواء. كانوا عاجزين عن الاعتقاد بأن الإنسان يمكن أن يُظهر هذه الميول إلى الشر، أو مثل هذا الاشتهاء للسلطة، أو مثل هذا الإغفال لحقوق الضعفاء، أو مثل هذا التوق إلى الخضوع. ولم يدرك إلا القليلون قرقرة البركان التي تسبق الانفجار. فاعترض نيتشه على التفاؤل المغتبط بنفسه في القرن التاسع عشر؛ وكذلك فعل ماركس بطريقة أخرى. وجاء التحذير الآخر من فرويد متأخراً بعض الشيء. ومن المؤكد أنه لم تكن لديه هو وتلامذته إلا فكرة ساذجة جداً عما يجري في المجتمع، وكانت معظم تطبيقاته السيكولوجية على المشكلات الاجتماعية تأويلات مضلِّلة؛ ومع ذلك، فإنه بتخصيص اهتمامه لظواهر الاضطرابات الانفعالية والعقلية الفردية، قد قادنا إلى ذروة البركان وجعلنا نتفحّص فوّهته في حالة الغليان.

ومضى فرويد أكثر من أي شخص قبله إلى توجيه الاهتمام إلى ملاحظة القوى اللاشعورية وغير العقلية وتحليلها، تلك القوى التي تحدّد جوانب السلوك البشري. ولم يقتصر فرويد وأتباعه في علم النفس الحديث على كشف القطاع غير العقلي واللاشعوري من الطبيعة البشرية، ذلك القطاع الذي أهملت العقلانية الحديثة وجوده؛ فقد أظهر كذلك أن هذه الظواهر غير العقلية تتّبع قوانين معيّنة ومن ثم يمكن أن تُفهم فهماً عقلياً. وعلّمنا أن نفهم لغة الأحلام والأغراض الجسدية وكذلك التصرفات غير العقلية في السلوك البشري. واكتشف أن هذه التصرفات غير العقلية بالإضافة إلى بنية الطبع الكلية للفرد هي ردود أفعال على التأثيرات التي يمارسها العالم الخارجي ولا سيّما منها تلك التي تحدث في الطفولة الباكرة.

غير أن فرويد كان شديد الاصطباغ بروح ثقافته إلى حد أنه لم يستطع أن يتخطى بعض الحدود التي وضعتْها. وصارت هذه الحدود ذاتُها هي التحديدات

لفهمه حتى للفرد المريض؛ وأعاقته عن فهم الفرد السويّ والظواهر غير العقلية التي تعمل في الحياة الاجتماعية.

وبما أن هذا الكتاب يؤكّد دور العوامل السيكولوجية في العملية الاجتماعية كلها، وما دام هذا التحليل قائماً على بعض مكتشفات فرويد الأساسية- وخصوصاً ما يتعلّق منها بعمل القوى اللاشعورية في طبع الإنسان واعتمادها على التأثيرات الخارجية- فإنني أعتقد أنه سيكون من المسعف للقارئ أن يعرف من البداية بعض المبادئ العامة لمقاربتنا، وكذلك أهمّ الاختلافات بين هذه المقاربة والمفهومات الفرويدية الكلاسيكية.[1]

وقد قَبِل فرويد بالاعتقاد التقليدي بالانشقاق الأساسي بين البشر والمجتمع، وكذلك بالمذهب التقليدي القائل بالشرّ الكامن في الطبيعة البشرية. والإنسان عنده معادٍ للمجتمع من حيث الأساس. وعلى المجتمع أن يدجّنه، وعليه أن يسمح له بشيء من الإشباع المباشر للدوافع البيولوجية- ومن ثم، التي لا يمكن استئصالها؛ ولكن ينبغي للمجتمع على الأغلب أن يهذّب دوافعه الأساسية وأن يصدّها بمهارة. ونتيجةً لقمع المجتمع هذا للدوافع الطبيعية يحدث شيء أُعجوبي: إذ تتحول الدوافع المقموعة إلى مجاهدات قيّمة من الناحية الثقافية فتصير بذلك الأساس الإنساني للثقافة. ويختار فرويد مصطلح التصعيد للدلالة على هذا التحوّل الغريب من القمع إلى السلوك المتحضّر. وإذا كان مقدار القمع أكبر من القدرة على

(١) إن المقاربة التحليلية النفسية التي تختلف عن فرويد في جوانب كثيرة مهمة، وإن كانت قائمة مع ذلك على المنجزات الأساسية لنظرية فرويد موجودة في:

Karen Horney's **New Ways in Psychoanalysis**, Kegan Paul, London, 1939, and in Harry Stack Sullivan's **Conceptions of Modern Psychiatry-The First William Alanson White Memorial Lectures**, Psychiatry, 1940, Vol.3, No.I.

وعلى الرغم من أن المؤلفين [المحللة هورني والمحلل سوليڤان] يختلفان في جوانب كثيرة، فإن وجهة النظر المقدّمة هنا تشترك في الكثير مع آراء كليهما.

التصعيد، صار الفرد عُصابياً ويكون من الضروري التقليل من القمع. ولكن توجد عموماً علاقة عكسيّة بين إشباع الإنسان دوافعه والثقافة؛ فكلما ازداد القمع ازدادت الثقافة (واشتدّ خطر الاضطرابات العُصابية). وعلاقة الفرد بالمجتمع في نظرية فرويد علاقة سكونية في ماهيّتها: فالفرد يظلّ في واقع الأمر كما كان ولا يتغير إلا بمقدار ما يمارس المجتمع ضغطاً أشدّ على دوافعه الطبيعية (ويُرغمه بذلك على المزيد من التصعيد) أو يسمح له بالمزيد من الإشباع (فيضحّي بذلك بالثقافة).

وكالمفهوم الذي يسمّى الغرائز الأساسيّة عند الإنسان والذي قَبِله علماء النفس السابقون، كان تصوّر فرويد للطبيعة البشرية في ماهيته هو إظهار أهمّ الدوافع لتتمّ رؤيتُها في الإنسان الحديث. و كان الفرد في ثقافته يمثّل «الإنسان» عند فرويد، وتلك العواطف وأحوال القلق المميّزة للإنسان في المجتمع الحديث يُنظَر إليها على أنها القوى الخارجية الراسخة في التكوين البيولوجي للإنسان.

ومع أنه يمكن لنا تقديم الأمثلة الكثيرة التي توضح هذه المسألة (ومنها، مثلاً، العداوة السارية في الإنسان الحديث اليوم، وعقدة أوديب، وما يسمّى عقدة الخصاء عند النساء)، فإنني لا أريد إلا تقديم مثال توضيحي آخر مهم بصورة خاصة لأنه يتصل بمفهوم الإنسان بوصفه كائناً اجتماعياً. وفرويد دائماً يدرس الفرد في علاقاته بالآخرين. إلا أن هذه العلاقات، كما يراها فرويد، شبيهة بالعلاقات الاقتصادية بالآخرين وهي المعهودة في الفرد في المجتمع الرأسمالي. فكل شخص يعمل من أجل ذاته، فردياً، على أن يحتمل العواقب، وليس في الأصل متعاوناً مع الآخرين. غير أنه ليس روبنسن كروزو Rolbinson Crusoe؛ فهو يحتاج إلى الآخرين بوصفهم زبُناً، أو مستخدِمين. ولا بد له من أن يشتري ويبيع، وأن يعطي ويأخذ. والسوق سواء أكانت سوق سلع أم سوق عمل، تنظّم هذه العلاقات.

وهكذا فالإنسان في البداية وحيد ومكتفٍ بذاته، ويدخل في علاقات اقتصادية مع الآخرين بوصفها وسائل لغاية واحدة: هي أن يبيع ويشتري. ومفهوم فرويد للعلاقات الإنسانية هو ذاته من حيث الماهية: إذ يبدو الإنسان مستوفى التجهيز بدوافع ممنوحة بيولوجياً، وهي بحاجة إلى الإشباع، ولكي يُشبعها الفرد يدخل في علاقات مع «الموضوعات» الأخرى. وهكذا فإن الأفراد الآخرين هم على الدوام وسائل لغاية واحدة، هي إشباع المجاهدات التي هي في ذاتها تنشأ في الفرد قبل أن يدخل في صلة مع الآخرين. ومجال العلاقات الإنسانية بالمعنى الفرويدي شبيه بالسوق- إنه تبادل الإشباع للحاجات الممنوحة بيولوجياً، الذي تكون فيه العلاقة مع الفرد الآخر وسيلة على الدوام ولكنها لا تكون قطُّ غاية في ذاتها.

وعلى النقيض من مفهوم فرويد، يقوم التحليل المقدَّم هنا على افتراض أن المشكلة الحاسمة في علم النفس هي النوع الخاص من تواصل الفرد مع العالم وليست إشباع هذه الحاجة الغريزية أو تلك بمفردها أو إحباطَها؛ وعلى افتراض أن العلاقة بين الإنسان والمجتمع ليست علاقة سكونية. فليس الأمر كأن لدينا من جهة فرداً جهزّته الطبيعة بدوافع معيّنة، ومن جهة أخرى مجتمعاً بوصفه شيئاً بعيداً عنه، إما أن يُشبِع هذه النوازع الطبيعية وإما أن يُحبِطها. وعلى الرغم من وجود بعض الحاجات، كالجوع، والظمأ، والجنس، مشتركة بين البشر، فإن تلك الدوافع التي تؤدي إلى الاختلافات في طباع البشر، كالحب والبغض، واشتهاء السلطة والتوق إلى الخضوع، والاستمتاع باللذة الحسية والخوف منه، إنما هي كلها نتاجات للعملية الاجتماعية. وأجمل ميول الإنسان وكذلك أقبحها ليست جزءاً من طبيعة بشرية ثابتة وممنوحة بيولوجياً، ولكنها تنجم عن العملية الاجتماعية التي تُبدع الإنسان. وبكلمات أخرى، ليست للمجتمع مجرد وظيفة قامعة- على الرغم من أن له تلك الوظيفة- وإنما له كذلك وظيفة إبداعية. إن طبيعة الإنسان، وعواطفه، وأحوال

قلقة هي نتاج ثقافي؛ وفي حقيقة الأمر، فالإنسان ذاته هو أهم إبداع وإنجاز للمجهود البشري المتواصل، الذي ندعو تدوينَه تاريخاً.

والمهمة الحقيقية لعلم النفس الاجتماعي هي فهم هذه السيرورة لإبداع الإنسان في التاريخ. لماذا تحدث بعض التغيّرات المحدّدة في طبع الإنسان من عهد إلى آخر؟ لماذا تختلف روح عصر النهضة عن روح العصور الوسطى؟ لماذا تختلف بنية طبع الإنسان في الرأسمالية الاحتكارية عن بنية طبعه في القرن التاسع عشر؟ إن على علم النفس الاجتماعي أن يفسّر لماذا توجد قدرات جديدة وأهواء جديدة، جيدة أو رديئة. وهكذا، مثلاً، نجد أنه منذ عصر النهضة حتى يومنا هذا، قد امتلأ الناس بطموح ناريّ في الشهرة، وبينما تبدو هذه المجاهدة اليوم طبيعية جداً كانت ضئيلة الوجود عند إنسان المجتمع القروسطي.[1] وفي الفترة ذاتها أظهر الإنسان إحساساً بجمال الطبيعة لم يكونوا يمتلكونه من قبل.[2] وفضلاً عن ذلك، ففي البلدان الأوربية الشمالية، من القرن السادس عشر فما بعد، أظهر الإنسان صبوة استحواذية إلى العمل لم تكن موجودة عند الشخص الحر قبل تلك الفترة.

على أن الإنسان ليس صنيعة التاريخ فقط- فالتاريخ صنيعة الإنسان ويشكّل حلّ هذا التناقض الظاهري مجال علم النفس الاجتماعي.[3] وليست مهمته إظهار كيف تتغيّر الأهواء والرغائب وأحوال القلق وتنشأ نتيجةً للعملية الاجتماعية وحسب، بل كذلك كيف تتطوّر طاقات الإنسان إلى أشكال معيّنة تصبح بالتالي

---

(1) Cf Jacob Burckhardt, **The Civilization of Renaissance in Italy,** Allen &Unwin, London, 1921 p. 139 ff.

(2) op. cit., p.199 ff.

(٣) راجع إسهامات علماء الاجتماع «ج. دولرد» و «ك. مانهايم، و «هـ. د. لاسويل» J. Dollard, K. Manheim and H. D. Lasswell وعلماء الأنثروبولوجيا «ر. بنديكت» R. Benedict و «ج. هولول» J. Hallwell و «ر. ليتون» R. Linton، و «م. ميد» M. Mead، و «إ. ساپير» E. Sa-pir، وتطبيق أ. كاردينر A. Kardiner المفهومات التحليلية النفسية على الأنثروبولوجيا.

قوى إنتاجية، تصوغ العملية الاجتماعية. وهكذا، مثلاً، فإن اشتهاء الشهرة والنجاحِ والدافعَ إلى العمل قوتان لولاهما لما أمكن للرأسمالية الحديثة أن تنمو؛ ولولا هاتان القوتان والعدد الآخر من القوى الإنسانية لأعوز الإنسانَ الحافزُ على العمل وفقاً للمتطلبات الاجتماعية والاقتصادية في النظام التجاري والصناعي الحديث.

ويترتب على ما قلناه أن وجهة النظر المقدَّمة في هذا الكتاب تختلف عن وجهة نظر فرويد بالنظر إلى أنها تخالف بشدّة تفسيره للتاريخ بأنه نتيجة القوى السيكولوجية التي هي في ذاتها غير مشروطة اجتماعياً. وتخالف بالشدة ذاتها تلك النظريات التي تهمل أن دور العامل الإنساني عنصر من العناصر الدينامية في العملية الاجتماعية. وليس هذا النقد موجَّهاً إلى النظريات السوسيولوجية التي ترغب صراحةً في محو المشكلات السيكولوجية من علم الاجتماع (كنظريات دوركيم Durkheim ومدرسته) وحسب، بل كذلك إلى تلك النظريات التي تتلوّن إلى هذا الحدّ أو ذلك بعلم النفس السلوكي. والمشترك في كل هذه النظريات هو افتراض أن الطبيعة الإنسانية ليست لها ديناميّتها وأن التبدّلات السيكولوجية ينبغي أن تُفهم على أساس أن نشوء «عادات» جديدة إنما هو تكيّف مع نماذج ثقافية جديدة. ولا يمكن إلا لعلم نفس دينامي، كان فرويد قد وضع أسسه، أن يصل إلى ما هو أكثر من تقديم التأييد غير المخلص، أو البَرْقَلَة (*)، للعامل الإنساني. ومع أنه لا توجد طبيعة بشرية ثابتة، فإننا لا يمكن أن نرى أن الطبيعة البشرية قابلة للتكيّف بصورة غير محدودة وأنها قادرة على تكييف نفسها مع أي نوع من الظروف من دون تنمية ديناميّتها السيكولوجية. والطبيعة البشرية، ولو أنها نتاج التطور التاريخي، لديها بعض الآليات والقوانين الجوهرية، واكتشافها هو مهمة علم النفس.

(*) البَرْقَلَة: الكلام الذي لا يتبعه عمل. (المترجم).

وفي هذه المرحلة يبدو من الضروري للفهم الوافي لما قيل حتى الآن وكذلك لماسيلي أن نبحث في فكرة **التكيّف** . وهذا البحث يوفّر في الوقت ذاته مثالاً يوضح ما نقصده بالآليات والقوانين السيكولوجية .

ويبدو من المفيد التفريق بين التكيّف «السكوني» و التكيّف «الدينامي» . ونقصد بالتكيّف السكوني ذلك التكيّف مع النماذج حين يترك بنية الطبع بأسرها غير متبدّلة ولا يتضمّن إلا الأخذ بعادة جديدة . ومن أمثلة هذا النوع من التكيّف التحوّل عن عادة الأكل الصينية إلى العادة الغربية في استعمال الشوكة والسكّين . فمن شأن الصيني القادم إلى أمريكا أن يتكيّف مع هذا النموذج الجديد ، ولكن ليس لهذا التكيّف في ذاته إلا تأثير ضئيل في شخصيته ؛ إنه لا يثير دوافعَ أو خصالَ طبع جديدة .

ونشير بالتكيّف الدينامي إلى نوع من التكيّف يحدث ، مثلاً ، عندما يخضع صبيٌ لأبيه الشديد والمهدِّد - لخوفه الشديد منه إذا قام بغير ذلك - ويصبح صبياً «صالحاً» . فعندما يتكيّف مع ضرورات الوضع ، يحدث شيء ما فيه . فقد يظهر لديه عداء شديد لأبيه ، يكبته ، ما دام التعبير عنه أو حتى إدراكه يبدو شديد الخطورة . بيْد أن هذا العداء المكبوت ، ولو أنه غير ظاهر ، هو عامل دينامي في بنية طبعه . وقد يخلق قلقاً جديداً فيُفضي بذلك إلى خضوع أعمق أيضاً ؛ وقد يحمله على تحدٍّ غامض ، ليس موجَّهاً ضد أحد معيّن بل بالأحرى نحو الحياة بوجه عام . وبينما نجد هنا كذلك ، كما في الحالة الأولى ، فرداً يتكيّف مع ظروف خارجية ، فإن هذا النوع من التكيّف يخلق شيئاً جديداً في نفسه ، ويثير دوافع جديدة وأحوال قلق جديدة . وكل عُصاب هو مثال على التكيّف الدينامي ؛ وهو في ماهيّته تكيّف مع مثل هذه الظروف الخارجية (وخصوصاً ظروف الطفولة الباكرة) بوصفها غير عقلية في حد ذاتها ، ومن الوجهة العامة غير محبَّذة لنمو الطفل ونشوئه . ومن قبيل ذلك تلك الظواهر السيكولوجية - الاجتماعية المشابهة للظواهر العُصابيّة (أما لماذا يجب

ألاّ تُدعى عصابية فسنبحث في ذلك فيما بعد)، مثل وجود الدوافع التدميرية أو السادية القوية في الجماعات الاجتماعية، وهي تقدّم مثالاً على التكيّف الدينامي مع الأوضاع الاجتماعية غير العقلية والمؤذية لنموّ البشر.

وإلى جانب السؤال أي نوع من التكيّف يَحدُث، فإن سؤالين آخرين يتطلبان الإجابة: ما هي القوى التي تُجبر الإنسان على أن يتكيّف تقريباً مع أي وضع يمكن تصوّره في الحياة، وما هي حدود قدرته على التكيّف؟ .

وللإجابة عن هذين السؤالين فإن الظاهرة الأولى التي علينا أن نبحث فيها هي أنه توجد في طبيعة الإنسان بعض القوى التي هي أشدّ مرونةً وقابليةً للتكيّف من القوى الأخرى. وتُظهر تلك المجاهدات وخصال الطبع التي يختلف بها البشر بعضهم عن بعض قدراً كبيراً من المرونة وقابلية التأثر هي : الحب، والتدميرية، والساديّة، والميل إلى الخضوع، واشتهاء السلطة، والانفصال، وتعظيم الذات، والشغف بالتوفير، والاستمتاع باللذة الحسّية، والخوف من الشهوانية. وهذه المجاهدات والمخاوف الموجودة في الإنسان وغيرها كثيرٌ تنشأ بوصفها رد فعل على بعض شروط الحياة. وهي ليست مرنة بصورة خاصّة، لأنها متى ما صارت جزءاً من طبع الشخص، لا يكون من السهل أن تزول أو تتحول إلى دافع آخر . ولكنها مرنة بمعنى أن الأفراد، وخصوصاً في طفولتهم، تنشأ لديهم حاجة أو أخرى وفقاً للنمط الكلي للحياة الذي يجدون أنفسهم فيه. ولا تكون أية حاجة من هذه الحاجات ثابتة وصلبة وكأنها جزء فطري ينشأ من الطبيعة البشرية ولا بد من إشباعه في كل الظروف.

وخلافاً لهذه الحاجات، توجد حاجات أخرى هي جزء لاغنى عنه من الطبيعة البشرية وتحتاج إلى الإشباع إلزامياً، وهي الحاجات الراسخة في النظام الفيزيولوجي للإنسان، مثل الجوع، والظمأ، والحاجة إلى النوم، وما إلى ذلك. وذلكم لأنه توجد لكل حاجة من هذه الحاجات عَتَبَة معيَّنة يكون عدم الإشباع

وراءها لا يُطاق، وعندما يتمّ تخطّي هذه العتَبة يتّخذ الميل إلى إشباع الحاجة خصيصة المجاهدة التي لها القوة العليا. وكل هذه الحاجات المشروطة فيزيولوجياً يمكن أن نختصرها إلى فكرة الحاجة إلى حفظ الذات. وهذه الحاجة إلى حفظ الذات هي ذلك الجزء من الطبيعة الإنسانية الذي يحتاج إلى الإشباع في كل الظروف ولذلك يشكّل المحرّك الأولّي للسلوك البشري.

وإذاعبّرنا عن ذلك بصيغة بسيطة قلنا: لا بد للإنسان من أن يأكل، ويشرب، وينام، ويحمي نفسه من الأعداء، وهلم جرا. ولقيامه بكل هذا عليه أن يعمل وينتج. ولكن «العمل» ليس شيئاً عاماً أو مجرداً فالعمل هو دائماً عمل ملموس، أي نوع خاص من العمل في نوع خاص من النظام الاقتصادي. وقد يعمل الشخص عبداً في نظام إقطاعي، وفلاحاً في قرية هندية أمريكية، ورجلَ أعمال مستقلاً في مجتمع رأسمالي، ومستخدَمةَ مبيعات في مجمّع تجاري، وعاملاً على الحزام الذي يتحرك إلى ما لا نهاية في مصنع ضخم. وهذه الأنواع المختلفة من العمل تقتضي خصال شخصية مختلفة وتؤدّي إلى أنواع مختلفة من التواصل مع الآخرين. وعندما يولد الإنسان تتهيّأ خشبة المسرح من أجله. وهو لابد من أن يأكل ويشرب، ولذلك عليه أن يعمل؛ وهذا يعني أن عليه أن يعمل في ظروف خاصة وبالطرق التي يحدّدها له نوع المجتمع الذي يولَد فيه. وكلا العاملين، حاجته إلى العمل والنظام الاجتماعي، هما من حيث المبدأ لا يمكنه تبديلهما بوصفه فرداً، وهما العاملان اللذان يحدّدان نموّ تلك الخصال الأخرى التي تُسفر عن مرونة أكبر.

وهكذا فإن نمط الحياة، كما تحدّدهما للفرد خصوصيةُ النظام الاقتصادي، تصير العامل الأولّي في تحديد بنية طبعه، لأن الحاجة الإلزامية إلى حفظ الذات تُرغمه على قبول شروط عليه أن يعيش في ظلّها. وهذا لا يعني أنه لا يستطيع أن يحاول، مع الآخرين، إحداث تأثيرات اقتصادية وسياسية معيّنة؛ ولكن شخصيته

يصوغها في الدرجة الأولى النمط الخاص من الحياة، كما كان قد واجهه وهو طفل عبر وسيط الأسرة، التي تمثل كل الملامح النموذجية في مجتمع معيّن أو طبقة معيّنة.[1]

وليست الحاجات المشروطة فيزيولوجياً هي الجانب الإلزامي الوحيد من طبيعة الإنسان. فهناك جانب آخر مرغِمٌ مثله، جانب ليس راسخاً في العمليات الجسدية بل في الماهية الصميمية للنمط الإنساني للحياة وممارستها: إنه حاجة المرء إلى الاتصال بالعالم خارجه، إنه الحاجة إلى تجنّب الوحدة. والشعور بتمام الوحدة والعزلة يُفضي إلى التحطّم الذهني كما أن الجوع الجسدي الشديد يفضي إلى الموت. وليس التواصل مع الآخرين متماثلاً مع الاحتكاك المادي. فقد يكون الفرد وحيداً بالمعنى المادي سنوات كثيرةٍ ومع ذلك فقد يكون متواصلاً مع الأفكار، أو القيم، أو على الأقلّ النماذج التي تمنحه الشعور بالمشاركة و «الانتماء». ومن جهة أخرى، فقد يعيش مع الآخرين ويطغى عليه مع ذلك الشعور المطبِق بالعزلة، الذي تكون نتيجتُه، إذا تجاوز حداً معيّناً، الجنون الذي تمثّله الاضطرابات الفُصامية. وهذا الافتقار إلى التواصل مع القيم، والرموز، والنماذج، قد نُطلق عليه الانعزال المعنوي ونقول إن الانعزال المعنوي لا يطاق كالانعزال المادي، أو بالأحرى إن الانعزال المادي لا يغدو من المتعذّر تحمّله إلا إذا تضمّن كذلك الانعزال المعنوي.

---

(١) أودّ أن أحذّر من خلط يجري مراراً فيما يتصل بهذه المشكلة. إن البنية الاقتصادية للمجتمع في تحديد نمط حياة الفرد تعمل بوصفها شرطاً لنموّ الشخصية. وهذه **الشروط الاقتصادية** تختلف كلياً عن **البواعث الاقتصادية الذاتية**، كالرغبة في الثراء المادي التي ينظر إليها كتّاب كثيرون، من عصر النهضة وصولاً إلى بعض المؤلفين الماركسيين الذين أخفقوا في فهم مفهومات ماركس الأساسية، على أنها المحرّض المهيمن على السلوك البشري. وفي واقع الأمر، فإن الرغبة كلية الاستحواذ في الثراء المادي هي حاجة ليست خاصة إلا بثقافات معيّنة، ويمكن لأوضاع اقتصادية مختلفة أن تخلق خصال شخصية تشمئزّ من الثراء المادي أو لا تبالي به. وقد ناقشتُ هذه المشكلة تفصيلاً في:

"Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie ", **Zeitschrift für Sozialforschung**,Hirschfeld, Leipzig, 1932, Vol. I,p.28 ff.

وقد يتّخذ الاتصال بالعالم أشكالاً كثيرة؛ فالراهب الذي يؤمن بالله في صومعته والسجين السياسي الذي تُرك في المنعزَل ويشعر بالاتحاد مع أمثاله من المناضلين ليسا وحيدين من الناحية المعنوية. وليس كذلك السيد الإنجليزي الذي يرتدي سترة العشاء في بيئة من أشد البيئات طرافة ولا البرجوازي الصغير الذي يشعر، برغم انعزاله العميق عن إخوته من البشر، بالاتحاد مع أمّته أو رموزها. وقد يكون التواصل مع العالم سامياً أو وضيعاً، ولكن التواصل حتى مع أحطّ أنواع النماذج مفضَّل على الانعزال إلى أبعد الحدود. والديانة والنعرة القومية، وكذلك أية عادة وأي اعتقاد مهما كان منافياً للعقل ومنحطاً، إذا لم يكن لها إلا أن تربط الفرد بالآخرين، فهي ملاذات تحمي الإنسان من أشد ما يرهبه: العزلة.

والحاجة الإرغامية إلى تجنّب العزلة المعنوية قد وصفها بلزاك Balzac بمنتهى القوة في هذه الفِقْرة من «معاناة المخترع»Inventor´s Suffering:

ولكن تعلّمْ شيئاً واحداً. واطبعه على ذهنك الذي لا يزال قابلاً للتأثّر بشدة: إن لدى الإنسان رهبة تجاه العزلة، والعزلة المعنوية هي أرهب عزلة. وقد عاش أوائل النُّسّاك مع الله، وسكنوا في العالم الأشدّ كثافة في السكان، عالم الأرواح. والفكرة الأولى للإنسان، سواء أكان مجذوماً أم سجيناً، وآثماً أم سقيماً هي: أن يكون له صاحب في مصيره. ولكي يُشبع هذا الدافع الذي هو الحياة ذاتها، يَستخدم كل قوته، طاقة حياته الكلية. وهل كان من شأن الشيطان أن يجد الأصحاب من دون هذه الصبوة القاهرة؟ وفي هذا الموضوع يمكن أن يكتب المرء ملحمة كاملة، تكون فاتحة لـ«الفردوس المفقود» Paradise Lost لأن «الفردوس المفقود» ليس إلا استماحة العُذر للتمرد.

وأية محاولة للإجابة عن السؤال لماذا الخوف من العزلة قوي في الإنسان سوف يُفضي بنا بعيداً عن الدرب الرئيس الذي نتّبعه في هذا الكتاب. إلا أنني لكي

لا أترك لدى القارئ الانطباع بأن الشعور بالحاجة إلى الاتحاد مع الآخرين ذات خصيصة سرية غامضة، أودّ أن أشير إلى الاتجاه الذي أعتقد أن الإجابة تكمن فيه.

وأحد العناصر المهمة هو أن البشر لا يستطيعون أن يعيشوا من دون نوع من التعاون مع الآخرين. وفي أي نوع يمكن تصوّره من أنواع الثقافة يحتاج الإنسان إلى التعاون مع الآخرين إذا أراد أن يبقى حياً، سواء بقصد الدفاع عن نفسه في وجه الأعداء أو مخاطر الطبيعة، أو ليتمكن من العمل والإنتاج. حتى روبنسن كروزو كان يصحبه خادمه فرايداي؛ ولولاه لما كان الاحتمال هو أن يصير مجنوناً وحسب بل أن يموت فعلاً. وكل إنسان يعيش تجربة الحاجة إلى مساعدة الآخرين بشدة وهو طفلٌ. ونظراً إلى العجز الفعلي عند الطفل البشري عن العناية بنفسه فيما يتصل بكل الوظائف التي لها كل الأهمية، فإن مسألة الاتصال مع الآخرين مسألة حياة أو موت بالنسبة إلى الطفل. وإمكان أن يُترك الطفل وحيداً هو بالضرورة أخطر تهديد يواجه وجوده الكلي.

ولكن هناك عنصر آخر يجعل الحاجة إلى «الانتماء» شديدة الإرغام: هي وعي الذات الذاتي، ملكة التفكير التي يدرك بها الإنسان أنه كيان فردي مختلف عن الطبيعة وعن الآخرين. ومع أن درجة إدراكه تتباين، كما سيشار إلى ذلك في الفصل التالي، فإن وجود الإدراك يواجه الإنسان بمشكلة إنسانية من حيث الماهية: إذ بإدراكه أنه متميِّز من الطبيعة والناس الآخرين، وبإدراكه- ولو بصورة غبشاء جداً- للموت، والمرض، والشيخوخة، يشعر بالضرورة بتفاهته وضآلته بالمقارنة مع الكون وكل الآخرين الذين ليسوا «هو». فإذا لم ينتمِ إلى مكان ما، وإذا لم يكن لحياته معنى واتجاه ما، فسيشعر أنه مثل ذرة غبار وستطغى عليه تفاهته الفردية. ولن يكون قادراً على وَصْل نفسه بأي نظام يخلع المعنى والاتجاه على حياته، وسيمتلئ بالشك، وسيشلّ هذا الشكّ في مآل الأمر قدرته على العمل- أي على العيش.

وقبل أن نتابع الكلام، قد يكون من المفيد أن نوجز ما تمت الإشارة إليه فيما

يتّصل بمقاربتنا العامة لمشكلات علم النفس الاجتماعي. إن الطبيعة البشرية ليست مجموعاً كلياً فطرياً وثابتاً بيولوجياً للدوافع، ولا ظلاً عديم الحياة للنماذج الثقافية التي تتكيّف معها بسلاسة؛ إنها نتاج التطور الإنساني، ولكن لها كذلك بعض الآليات والقوانين الجوهرية. وهناك عوامل معيّنة في الطبيعة البشرية ثابتة وغير قابلة للتبدّل: ضرورة إشباع الدوافع المشروطة فيزيولوجياً وضرورة تجنب العزلة المعنوية. وقد رأينا أن على الفرد أن يقبل نموذج الحياة الراسخ في نظام الإنتاج والتوزيع الخاص بأي مجتمع. وفي عملية التكيّف الدينامي مع الثقافة، ينشأ عدد من الدوافع القوية التي تحرّض أعمال الفرد ومشاعره. وقد يكون الفرد شاعراً أو غير شاعر بهذه الدوافع، ولكنها على أية حال قوية وتتطلّب الإشباع متى ما نشأت. إنها تصير قوى قويّة وبالتالي فعالة في صياغة العملية الاجتماعية. أما مسألة كيف تتفاعل العوامل الاقتصادية والسيكولوجية والأيديولوجية وماذا يرفد النتيجة العامة المتعلّقة بهذا التفاعل الذي يمكن أن يقوم به المرء فسوف يتمّ البحث فيها لاحقاً في سياق تحليلنا لـ «الإصلاح الديني» و «الفاشيّة».[1] وسيتمحور البحث دائماً حول الموضوع الأساسي لهذا الكتاب: الإنسان، كلما خرج من وحدته الأصلية مع الإنسان والطبيعة وكلما صار «فرداً»، لن يكون لديه خيار إلا أن يوحّد نفسه مع العالم بعفوية الحب والعمل الإنتاجي أو أن يقضي على حريته وسلامة ذاته الفردية.[2]

---

(١) سوف أناقش في الملحق الجوانب العامة للتفاعل بين العوامل السيكولوجية والاقتصادية - الاجتماعية بتفصيل أشد.

(٢) بعد إتمام هذه المخطوطة قُدّمت دراسة حول جوانب مختلفة للحرية في: **Freedom, Its Meaning,** planned and edited by R.N Anschen, Harcourt, Bsace & Co.,NewYork, 1940.

وأود أن أشير هنا بوجه خاص إلى أبحاث المؤلفين:

H.Bergson, J. Dewey, R.M. McIver, K. Riezler, P.Tillich. Also of Carl Steuermann, **Der Mensch auf der Flucht**, S. Fischer, Berlin, 1932

الفصل الثاني
ظهور الفرد وغموض الحرية

قبل أن نصل إلى موضوعنا الأساسي -مسألة ماذا تعني الحرية للإنسان الحديث، ولماذا يحاول الهروب منها وكيف- ينبغي أولاً أن نناقش المفهوم الذي يبدو بعيداً عن الواقع بعض الشيء. إلا أنه مقدّمة ضرورية لفهم تحليل الحرية في المجتمع الحديث. وأنا أقصد المفهوم الذي مفاده أن الحرية تميّز الوجود الإنساني من حيث هو، وعلاوةً، أن معناه يتغيّر تَبَعاً لدرجة إدراك الإنسان وتصوّره لنفسه كائناً مستقلاً ومنفصلاً.

وقد بدأ التاريخ الاجتماعي للإنسان بخروجه من حالة الوحدة مع العالم الطبيعي إلى إدراك أنه كيان منفصل عما يحيط به من الطبيعة والبشر. ومع ذلك فقد ظل هذا الإدراك شديد الغموض في غضون الحقب التاريخية الطويلة. واستمر الارتباط الوثيق بين الفرد والعالم الطبيعي والاجتماعي الذي خرج منه؛ فبينما أدرك إدراكاً جزئياً أنه كيان منفصل، شعر كذلك بأنه جزء من العالم الذي حوله. ويبدو أن السيرورة المتنامية لخروج الفرد من روابطه الأصليّة، وهي سيرورة يمكن أن ندعوها «التفرد»، قد بلغت ذروتها في العصر الحديث في القرون الواقعة بين عصر الإصلاح الديني والعصر الحاضر.

ونجد السيرورة ذاتها في التاريخ الحياتي للفرد. فالطفل يولَد عندما لا يعود متّحداً بأمه ويغدو كياناً بيولوجياً منفصلاً عنها. ومع ذلك، وفي حين أن الانفصال البيولوجي هو بداية الوجود البشري الفردي، يظل الطفل من الناحية الوظيفية متّحداً بأمه أمداً ليس بقليل.

ومجازياً، فإن المرء يفتقر إلى الحرية إلى الحدّ الذي يكون فيه لم يقطع الحبل السُّرّي الذي يربطه بالعالم الخارجي قطعاً كاملاً؛ ولكن هذه الروابط تمنحه الأمن والشعور بالانتماء وبأنه راسخ الجذور في مكان ما. وأودّ أن أدعو هذه الروابط التي توجد قبل أن تتأتّى عملية التفرد في الظهور الكامل للفرد «الروابطَ الأولّية». وهي عضوية بمعنى أنها جزءمن النموّ الإنساني الطبيعي؛ وهي تتضمّن انعدام الفردية، ولكنها تمنح الفرد الأمن والتوجّه. إنها الروابط التي تربط الطفل بأمه، أو عضو الجماعة البدائية بعشيرته وطبيعته، أو إنسان القرون الوسطى بكنيسته وطبقته الاجتماعية. وعندما يبلغ الفرد مرحلة التفرد الكامل ويتحرر من هذه الروابط الأولّية، يجابَه بمهمة جديدة: هي أن يوجّه نفسه ويرسّخها في العالم ويعثر على الأمن بطرق غير الطرق المعهودة في الوجود ما قبل الفردي. وللحرية عندئذ معنى يختلف عما كان لها من معنى قبل الوصول إلى هذه المرحلة من التطورّ. ومن الضروري التوقّف هنا وإيضاح المفهومات بمناقشتها مناقشةً أشدَّ ملموسية فيما يتصل بالتطور الفردي والاجتماعي.

والتحولّ المفاجئ نسبياً من الوجود الجنيني إلى الوجود البشري وقطع الحبل السُّرّي يَسِمُ استقلال الوليد عن جسم الأم. ولكن هذا الاستقلال ليس حقيقياً إلا بالمعنى المجرد لانفصال جسمين. فبالمعنى الوظيفي يظلّ الوليد جزءاً من الأم. فالأم تغذّيه، وتحمله، وتُعنى به في كل ناحية حيوية. ووئيداً يصل الطفل إلى رؤية أن الأم والأشياء الأخرى منفصلة عنه. وأحد العوامل في هذه العملية هو النموّ العصبيّ والجسدي العام في الطفل، وقدرته على فهم الأشياء -جسدياً وذهنياً- والسيطرة عليها. فمن خلال نشاطه يخبُر عالماً خارجه. وعملية التفرد ترفدها

عملية التربية. وتشتمل هذه العملية على عدد من الإحباطات والنواهي، التي تحوّل دور الأم إلى دور شخص ذي أهداف مختلفة يتنازع مع رغبات الطفل، وفي كثير من الأحيان إلى دور شخص عدائي وخطير[١]. وهذا العداء، الذي هو أحد جوانب العملية التربوية ولو أنه ليس كلّها على الإطلاق، هو عامل مهم في تحديد الفارق بين الـ «أنا» والـ «أنت».

وتنقضي بعد الولادة عدة أشهر قبل أن يتبيّن الطفل شخصاً آخر من حيث هو ويكون قادراً على الاستجابة له بابتسامة، وتمضي سنوات قبل أن يكفّ الطفل عن خلط نفسه بالكون[٢]. وحتى ذلك التاريخ يُبدي النوع الخاصّ من التمركز حول الأنا المعهود في الأطفال، وهو تمركز حول الأنا لا يستبعد اللطف نحو الآخرين والاهتمام بهم، ما دام «الآخرون» لا تتمّ قطعاً خبرتُهم بعدُ بوصفهم منفصلين عنه حقاً. وللسبب ذاته يكون لاتّكاء الطفل على السلطة في هذه السنوات الأولى معنى مختلف عن الاتّكاء على السلطة فيما بعد. فلا يُنظرَ بعدُ إلى الأبوين، أو إلى أي شخص قد يكون السلطةَ، على أنه كيان منفصل جوهرياً؛ فالأبوان ومن في مقامهما جزء من كون الطفل، وهذا الكون لا يزال جزءاً من الطفل؛ ولذلك فالخضوع لهما ذو صفة مختلفة عن نوع الخضوع الذي يوجد ذات حين بعد أن يصير فردان من الناس منفصلين حقاً.

والوصف الرائع بصورة لافتة للنظر لما خَبرتْه طفلة في العاشرة من عمرها من إدراك مفاجئ لفرديّتها يقدّمه ريتشارد هيوز Rchard Hughes في كتابه «ريح عاتية في جامايكا» A High Wind in Jamaica:

---

(١) يجب أن يلاحَظ هنا أن الإحباط الغريزي في حد ذاته لا يثير العداء. إن ما يخلق الإحساس بالعجز وما ينشأ عنه من العداء هو خذلان الامتداد، وتحطيم محاولة الطفل لإثبات موجوديته، والعداء الذي يشعّ من الأبوين -وباختصار، هو جو القمع.

(2) Jean Piaget, **The Moral Judjment of the Child**, Kegan Paul, London, 1932, p 407. Cf.H.S. Sullivan;.**op.cit**,p.10 ff.

ثم حدثت لإملي حادثة ذات أهمية تستحق التأمل. فقد أدركت بغتةً مَنْ كانت. وهناك سبب ضئيل يمكن أن يرى فيه المرء تفسيراً لمسألة لماذا لم يحدث ذلك قبل خمس سنوات، أو حتى بعد خمس سنوات؛ وليس هناك أي تفسير لمسألة لماذا كان لابد أن يأتي الإدراك بعد ظهر ذلك اليوم على وجه التخصيص. كانت لديها دارصغيرة للألعاب في ناحية منزوية على يمين المنحنيات، خلف آلة رفع الدلو بالحبل الملفوف (وقد علّقت على الدار مخلب شيطان ليكون مِقرعةً للباب)؛ وعندما سئمت من ذلك أخذت تسير نحو مؤخّر السفينة وإلى حد ما على غير هدى، وتفكّر تفكيراً غامضاً في بعض النحلات وملكة للجن، حين وَمَض في ذهنها فجأة أنها كانت هي. وتوقّفت من دون حَراك، وراحت تتفحّص كامل شخصها الذي ظهر ضمن مدى بصرها. ولم تستطع أن ترى كثيراً، باستثناء المنظر الذي تقاصرت خطوطه لمقدَّم ثوبها، ويديها اللتين رفعتهما للتفحّص؛ ولكن ذلك كان كافياً لتشكيل فكرة تقريبية عن الجسد الصغير الذي أدركت فجأة أنه جسدها.

وأخذت تضحك، هازئة بعض الشيء. وفكرت، في حاصل الأمر: «حسناً! تصوّري أن يذهب كل الناس وأن يصلوا إلى إدراك كهذا! إنك لا تستطيعين الخروج منه الآن، وفي مدة ليست طويلة جداً: سيكون عليك أن تُنهي كونك طفلة، وأن تشبّي، وتكبري، قبل أن تكفيّ عن هذه المزحة المجنونة»!

وإذا قررت أن تتحاشى قطع هذه الفرصة، بدأت تتسلّق حبال سلّم السفينة، في طريقها إلى عمودها الأثير في أعلى السارية. ولكنها في كل مرة حركت فيها ذراعاً أو ساقاً في هذا الفعل البسيط كان يستحوذ عليها بانبهات جديد أنهما يطيعانها بمنتهى اليسر. وقالت لها الذاكرة، حتماً

كـانا يطيـعـانهـا دائمـاً من قـبل: ولكنهـا من قـبل لـم تدرك كم كـان ذلك مـدهشاً. وعندمـا استوت على عـمـودها، أخذت تتفـحّص بشرة يديهـا بمنتهى الاهتمام: لأنها كانت بشرتـ«ـها». وسلّت إحدى كتفيها من أعلى ثوبهـا؛ وبعد أن اختلست النظر لتتيقّن من استمرار وجودها حقاً تحت ملابسها، هزّت كتفـهـا في لامبالاة لتلمس خدّيهـا. ومنحهـا احتكاك وجهها بتجويف كتفها الدافئ العـاري رِعشة هنيئة، وكأن ذلك مـلاطفة لمسيّة قام بها نوع من أنواع الأصدقاء. ولكن سـواء أكـان الإحسـاس قد جاءها عبر خدّيها أم كتفها، فمَنْ كان الملاطِف ومن كان الملاطَف، فذلك سؤال لا يمكن لأي تحليل أن يجيبها عنه.

وعندما اقتنعت تماماً بهذه الواقعة المدهشة، وهي أنهـا الآن إملي باس ثورنتـون (أمـا لماذا أدرجت كلـمـة «الآن» فلم تعـرف، لأنهـا لـم تتـصـور بالتأكـيد أيَّ لغوٍ تناسخي عن أنهـا كـانت أي شـخص غيـرها من قبل)، أخذت تحسب ملابساتها بِجديّة.

وكلمـا نما الطفل وإلى الحدّ الذي ينقطع فيه عن الروابط الأولّية، أظهر المزيدَ من نشدان الحرية والاستقلال. ولكن مصير هذا النشدان لا يمكن أن يُفهم حقَّ فهمه إلا إذا أدركنا الخصيصة الجدلية في عملية التفرّد هذه.

ولهـذه العـملية جـانبـان: أحـدهمـا هو أن الـطفل ينمـو أقوى جـسـدياً وانفعالياً وعـقليـاً. وفي كل مـجـال من هذين المجـالـين تنمـو الشـدّة وينمـو النشـاط. وفي الوقت ذاته، يندمج هذان المجالان باطّراد. وتنمـو البنية المنظَّمة التي ترشدها إرادة الفـرد وعـقله. وإذا أطلقنا مـصطلح الذات على هذا الكلّ المنظَّم والمندمج في الشخصية، أمكن لنا كذلك أن نقول **إن أحد جانبي عملية التفرد النامية هو نموّ قوة الذات**. وحدود نموّ التفرد والذات تضعهـا الشروط الفردية جزئيـاً، ولكن بصـورة أسـاسية تضعهـا الشروط الاجتماعية. لأنه مع أن الاختـلافات بين الأفراد في هذه

الناحية تبدو كبيرة، يتميّز كل مجتمع بمستوى معيّن للتفرد لا يستطيع الفرد العادي أن يتخطّاها.

والجانب الآخر لعملية التفرد هو نموّ **الانفراد**. فالروابط الأولّية تقدّم إلى المرء الأمن والوحدة الأساسية مع العالم خارجه. وإلى الحدّ الذي يخرج فيه الطفل من ذلك العالم يصير مدركاً أنه وحده، وأنه كيان منفصل عن الآخرين. وهذا الانفصال عن العالم، الذي هو بالمقارنة مع الوجود الفردي للمرء غامر القوة والسلطان، وكثيراً ما يكون مهدِّداً وخطيراً، يخلق إحساساً بالعجز والقلق. وما دام المرء جزءاً متمّماً لذلك العالم، غير مدرك إمكانيات العمل الفري ومسؤولياته، فلا موجب للخوف منه. ومتى أصبح المرء فرداً، فإنه يقف وحيداً ويواجه العالم بكل مظاهره القاهرة والمحفوفة بالمخاطر.

وتنشأ دوافع تلحّ على المرء أن يتخلّى عن فرديّته، وأن يتغلّب على الإحساس بالوحدة والعجز بانغماس المرء التامّ في العالم الخارجي. إلا أن هذه الدوافع، وما ينشأ عنها من روابط جديدة، ليست متماثلة مع الروابط الأولّية التي انقطعت في عملية النموّ نفسها. وكما أن الطفل لا يستطيع أن يعود إلى رحم الأم مادياً، فإنه لا يستطيع أن يقلب عملية التفرد مادياً. فبالضرورة تتخذ محاولات القيام بذلك صفة الخضوع، الذي لا يزول فيه التناقض الأساسي بين السلطة والطفل الخاضع لها. وقد يُحسّ الطفل شعورياً بالأمن والغبطة، ولكنه يدرك لا شعورياً أن الثمن الذي يدفعه هو التخلّي عن القوة وعن سلامة ذاته. وهكذا فإن نتيجة الخضوع هي على النقيض تماماً مما يُظَنّ أن تكون: فالخضوع يزيد اضطراب الطفل ويخلق في الوقت عينه العداء والعصيان، اللذين يكونان الأشد هولاً ما داما موجَّهين ضد أولئك الأشخاص الذين ظل -أو صار- معتمداً عليهم.

وعلى أية حال، ليس الخضوع هو السبيل الوحيد إلى تجنّب العزلة والقلق. فالسبيل الآخر، وهو السبيل الوحيد الذي يكون مثمراً ولا ينتهي إلى نزاع لا يُحَلّ،

هو سبيل العلاقة العفوية بالإنسان والطبيعة، وهي علاقة تربط الفرد بالعالم من دون أن تلغي فرديّته. وهذا النوع من العلاقة -وأول تعبيرين عنهما هما الحب والعمل الإنتاجي- راسخ في تكامل الشخصية الكلية وقوّتها ومن ثم خاضع لتلك الحدود التي توجد من أجل نموّ الذات.

ومشكلة الخضوع والنشاط العفوي بوصفهما نتيجتين لنموّ التفرد سوف تناقَش لاحقاً وبتفصيل شديد؛ وهنا لا أريد إلا أن أشير إلى المبدأ العام، وهو العملية الجدلية التي تنجم عن نموّ التفرّد ونموّ حرية الفرد. ويغدو الطفل أكثر حرية في إظهار ذاته الفردية والتعبير عنها لا تعوقه تلك الروابط التي كانت تحدّه. ولكن الطفل يصبح كذلك أكثر تحرراً من عالم كان يعطيه الأمن والاطمئنان. وعملية التفرد هي عملية نموّ قوّته وتكامل شخصيته، ولكنها في الوقت ذاته عملية تُفقد فيها الوحدة الأصلية مع الآخرين ويصير الطفل فيها أشدّ انفصالاً عنهم. وقد يؤدي نموّ الانفصال إلى العزلة التي لها صفة الوحشة وتخلق القلق والاضطراب الشديدين؛ وقد تؤدي إلى نوع جديد من التقارب والتضامن مع الآخرين إذا كان الطفل قادراً على إظهار القوة الداخلية والإنتاجية اللتين هما المقدّمة المنطقية لهذا النوع الجديد من التواصل مع العالم.

وإذا قابل كل خطوة في الاتجاه إلى الانفصال والتفرد ما يناظرها من نموّ الذات، كان نشوء الطفل منسجماً. ولكن هذا لا يحدث. إذ بينما تحدث عملية التفرد آلياً، فإن نموّ الذات يعاق لعدد من الأسباب الفردية والاجتماعية. والتأخّر بين هذين الاتجاهين يؤدّي إلى إحساس لا يُحتمل بالعزلة والعجز، وهو من ثم يؤدّي إلى آليات نفسية، توصَف لاحقاً بأنها **آليات الهروب**.

ومن منظور النشوء النوعي، أيضاً، يمكن أن يوصف تاريخ الإنسان بأنه عملية نموّ التفرد ونموّ الحرية. فالإنسان يخرج من المرحلة ما قبل البشرية بالخطوات الأولى في الاتجاه إلى صيرورته متحرراً من الغرائز القسرية. وإذا فهمنا من الغريزة

نموذج عمل خاص تحدّده البنى العصبية الموروثة، أمكن لنا أن نلاحظ منحىً متميّزاً في المملكة الحيوانية[1]. وكلما انخفض الحيوان في سلّم التطور، كان أشدّ تكيّفاً مع الطبيعة وتتحكّم في كل نشاطاته الغريزة وآليات الفعل الانعكاسي. والتنظيمات الاجتماعية الشهيرة لبعض الحشرات تخلقها الغرائز بصورة كلية. ومن جهة أخرى، كلما ارتفع الحيوان في سلّم التطوّر، وجدنا عند الولادة مرونةً أشدّ في نموذج العمل واكتمالاً أقلْ في التوافق البنيوي. ويبلغ هذا التطوّر ذروته مع الإنسان. إنه أشدّ الحيوانات كلّها عجزاً عند الولادة. ويقوم تكيّفه مع الطبيعة أساساً على عملية التعلّم، لا على التحديد الغريزي. «إن الغريزة ... صنف متضائل إذا لم يكن زائلاً في الأنواع الحيوانية العليا، وخصوصاً عند الإنسان.»[2]

ويبدأ الوجود الإنساني عندما يتجاوز انعدامُ تحدّد الفعل بالغرائز حداً معيّناً؛ عندما يَفقد التكيّف مع الطبيعة صفته القسرية؛ عندما لا يعود أسلوب العمل محدَّداً بالآليات الممنوحة وراثياً. وبكلمات أخرى، **إن الوجود الإنساني والحرية لا ينفصلان منذ البداية**. وتُستخدم كلمة الحرية لا بمعناها الإيجابي أي «الحرية في» بل بمعناها السلبي أي «التحرر من»، وهو تحرّر الإنسان من التحديد الغريزي لأفعاله.

والحرية بالمعنى الذي يناقَش الآن موهبة غامضة. فالإنسان يولد من دون التزوّد بجهاز العمل المناسب الذي يمتلكه الحيوان[3]؛ وهو معتمد على أبويه مدة أطول مما يعتمد أي حيوان، وردود أفعاله أقلّ سرعة ونجوعاً مما هي الأفعال الغريزية المنظَّمة آلياً. وهو يعاني كل المخاطر والمخاوف التي ينطوي عليها هذا الافتقار إلى الجهاز الغريزي. ومع ذلك فإن هذا العجز ذاته عند الإنسان هو

---

(١) ينبغي عدم خلط هذا المفهوم للغريزة مع المفهوم الذي يتحدث عن أن الغريزة دافع مشروط فيزيولوجياً (كالجوع والعطش وما إلى ذلك) يتم إشباعه بطرق ليست في ذاتها ثابتة ومحدَّدة وراثياً. .

(2) L.Bernard, **Instinct**, Holt & Co; New York, 1924, p 509.

(3) R. Linton, **The Study of Man**, Appleton, London. 1936 Chapter IV.

الأساس الذي ينشأ عنه التطوّر الإنساني؛ **إن الضعف البيولوجي للإنسان هو شرط الثقافة الإنسانية.**

ويجابَه الإنسان من بداية وجوده بالخيار بين مسالك مختلفة للعمل. وعند الحيوان سلسلة غير منقطعة من ردود الأفعال بدءاً بمثير، مثل الجوع، وانتهاءً بمسلك فعل محدَّد بدقة تزيد أو تنقص، يخلّصه من التوتّر الذي يخلقه المثير. وتلك السلسلة منقطعة عند الإنسان. فالمثير موجود ولكن نوع الإشباع «مفتوح»، أي أن عليه أن يختار بين مسالك عمل مختلفة. إذ ينبغي للإنسان، بدلاً من الفعل الغريزي المحدَّد قَبْلياً، أن يوازن مسالك العمل الممكنة في ذهنه؛ فيبدأ التفكير. ويبدّل دوره تجاه الطبيعة من الدور محضِ السلبيّ إلى الدور الإيجابي: إنه يُنتج. ويخترع الأدوات، وبينما يسيطر بذلك على الطبيعة يفصل نفسه عنها أكثر فأكثر. ويصبح مدركاً بغموض أن ذاته -أو بالأحرى جماعته- ليست متماثلة مع الطبيعة. ويلوح له أن مصيره مصير مأساوي: أن يكون جزءاً من الطبيعة، ومع ذلك أن يتجاوزها. ويغدو مدركاً أن موته مصير نهائي ولو حاول أن ينكر ذلك في أُخيولاته المتعدّدة.

والتمثيل الناطق بصورة خاصّة للعلاقة الأساسية بين الإنسان والطبيعة مقدَّم في الأسطورة التوراتية عن طرد الإنسان من الفردوس.

تماثل الأسطورة بداية التاريخ البشري مع فعل الاختيار، ولكنها تصبّ كل التأكيد على إثمية هذا الفعل الأول للحرية والمعاناة الناجمة عنه. ويعيش الرجل والمرأة في جنة عَدْن في انسجام تام كل منهما مع الآخر ومع الطبيعة. فهنالك الأمن ولا ضرورة للعمل؛ ولا وجود للحرية، والاختيار، والتفكير. ومحرَّم على الإنسان أن يأكل من شجرة معرفة الخير والشر. ويتصرّف ضدّ أمر الله، ويخرق حالة الانسجام مع الطبيعة التي هو جزء منها من دون أن يتجاوزها. وهذا العمل هو في ماهيّته إثم من وجهة نظر الكنيسة التي تمثّل السلطة. ولكنه من وجهة نظر

الإنسان هو بداية الحرية الإنسانية. فالعمل ضد أوامر الله يعني تحرير نفسه من القسر، والخروج من الوجود اللاشعوري للحياة ما قبل البشرية إلى مستوى الإنسان. والعمل ضد أمر السلطة، واقتراف الإثم، هو في جانبه الإنساني الإيجابي الفعل الأول من أفعال الحرية، أي الفعل **الإنساني**. والإثم في الأسطورة هو في جانبه الشكلي ضد أمر الله؛ وهو في جانبه المضموني الأكلُ من شجرة المعرفة. وفعل العصيان بوصفه فعلَ حرية هو بداية العقل. وتتحدث الأسطورة عن عواقب أخرى للفعل الأول للحرية. إذ يتهشّم الانسجام الأصلي بين الإنسان والطبيعة. ويُعلن الله الحرب بين الرجل والمرأة، وبين الطبيعة والإنسان. لقد صار الإنسان منفصلاً عن الطبيعة، واتّخذ الخطوة الأولى نحو صيرورته إنساناً بصيرورته «فرداً». وارتكب الفعل الأول للحرية. وتؤكّد الأسطورة المعاناة الناجمة عن هذا الفعل. فبتجاوز الإنسان للطبيعة، واغترابه عن الطبيعة وعن الإنسان الآخر يجد نفسه عارياً، خجلاً. وهو وحيد وحر، ومع ذلك عاجز وخائف. وتبدو الحرية التي نالها حديثاً لعنة؛ وهو متحرر من عبودية الفردوس الحلوة، ولكنه ليس حراً في حكم نفسه، وفي إدراك فرديته.

وليس «التحرر من» متماثلاً مع الحرية الإيجابية، مع «الحرية في». وخروج الإنسان من الطبيعة عملية مطوطة؛ وهو إلى حد كبير يظل مرتبطاً بالعالم الذي خرج منه؛ ويظل جزءاً من الطبيعة -التراب الذي يعيش عليه، والشمس والقمر والنجوم، والأشجار والأزهار، والحيوانات، والجماعة التي يرتبط بها من الناس بروابط الدم. وتحمل الأديان البدائية البيّنة على إحساس الإنسان بوحدته مع الطبيعة. والطبيعة الحية وغير الحيّة جزء من عالمه الإنساني، أو كما يمكن أن يعبّر المرء كذلك، هو لا يزال جزءاً من العالم الطبيعي.

وهذه الروابط الأوليّة تعيق نموّ الإنساني الوافي؛ وهي تقف في طريق نموّ عقله وقدراته النقدية؛ ولا تدعه يتعرّف إلى نفسه وإلى الآخرين إلا عبر وسيط

مشاركته، أو مشاركتهم، في عشيرة، أو في جماعة اجتماعية أو دينية، وليس بوصفهم بشراً؛ وبكلمات أخرى، إنها تعترض سبيل نموّه بوصفه فرداً حراً، وإنتاجياً، ومقرراً مصيره. ولكن مع وجود هذا الجانب، يوجد جانب آخر. فهذا التماثل مع الطبيعة، أو العشيرة، أو الديانة، يمنح الفرد الأمن. فهو ينتمي إلى كلٍّ مكوَّنِ البنية وراسخٌ فيه وله فيه مكان لايقبل الشك. وقد يكابد من الجوع أو القمع، ولكنه لا يكابد مما هو أسوأ من كل الآلام -من الانعزال والشك الكاملين.

ونحن نرى أن عملية نموّ الحرية الإنسانية لها تلك الصفة الجدلية التي لاحظناها في عملية النموّ الفردي. فهي من جهة عملية نموّ القوة والتكامل، والسيطرة على الطبيعة، ونموّ القدرة الإنسانية على العقل، ونموّ التضامن مع البشر الآخرين. ولكن هذا النموّ للتفرد يعني من جهة أخرى نموّ العزلة، وفقدان الأمن، ومن ثم نموّ الشكّ المتعلّق بدور المرء في الكون، ومعنى حياته، ومع كل ذلك نموّ إحساس المرء بعجزه وتفاهته بوصفه فرداً.

ولو كانت عملية نموّ البشر متوائمة، ولو كانت تتّبع خطة معيَّنة، لكان كلا جانبي النمو -نموّ القوة ونموّ التفرد- متوازنين تماماً. وتاريخ البشر، كما هو كائن، تاريخ النزاع والخصام. وقد كانت كل خطوة في اتّجاه نموّ التفرد تتهدّد الناس باضطرابات جديدة. ومتى ما تقطّعت الروابط الأولّية فلا يمكن إصلاحها؛ ومتى ما فُقد الفردوس، فلا يمكن للإنسان أن يعود إليه. ولا يوجد إلا حلّ إنتاجي واحد ممكن هو: تضامنه الفعّال مع البشر ونشاطه العفوي، وحبّه وعمله، وذلك هو ما يوحّده بالعالم من جديد، لا بوساطة الروابط الأولّية بل بوصفه فرداً حراً ومستقلاً.

ومهما يكن، فالشروط الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تعتمد عليها عملية التفرد الإنساني كلها، لا تقدّم أساساً لتحقيق الفردية بالمعنى المذكور الآن، فحين يكون الناس قد فقدوا في الوقت ذاته تلك الروابط التي كانت تمنحهم الأمن،

فهذا التأخّر يجعل الحرية عبءاً لا يُطاق. وتصير عندئذ متماثلة مع الشك، مع نوع للحياة يفتقر إلى المعنى والاتجاه. وتنشأ الميول القوية إلى الفرار من هذا النوع للحرية إلى الخضوع أو إلى نوع من العلاقة بالإنسان والعالم يبشّر بالراحة من عدم اليقين، ولو حَرَمَ الفرد من حريته.

والتاريخ الأوربي والأمريكي منذ نهاية العصور الوسطى هو تاريخ الظهور الكامل للفرد. إنه عملية بدأت في إيطاليا، في عصر النهضة، ولا يبدو أنها قد وصلت إلى الذروة إلا الآن. لقد استغرق انهيار العالم القروسطي وتحرير الناس من الروادع الظاهرة ما يزيد على أربعمائة سنة. ولكن على حين أن الفرد قد نما في وجوه عديدة، فقد نما انفعالياً وعقلياً، وهو يشارك في منجزات ثقافية إلى حد غير مسموع به من قبل، فإن التأخّر بين «التحرر من» و«الحرية في» قد نما أيضاً. ونتيجة هذا التفاوت بين التحرر من أية رابطة وانعدام إمكانيات التحقيق الإيجابي للحرية والفردية قد أدّت، في أوربا، إلى الفرار المذعور من الحرية إلى روابط جديدة أو على الأقلّ إلى عدم الاكتراث العام.

وسوف نبدأ دراستنا لمعنى الحرية عند الإنسان الحديث بتحليل المشهد الثقافي في أوربا في خلال العصور الوسطى وبداية العصر الحديث. وفي هذه الفترة طرأت على الأساس الاقتصادي للمجتمع الغربي تغيّرات جذريةصحبها تغيّر يساويه جذريةً في بنية شخصية الإنسان. ونشأ عندئذ مفهوم جديد للحرية، وجد أهمّ تعبير أيديولوجي عنه في المذاهب الدينية الجديدة، مذاهب الإصلاح الديني. ولابد لأي فهم للحرية في المجتمع الحديث من أن يبدأ بتلك الفترة التي وُضعت فيها أسس الثقافة الحديثة، لأن هذه المرحلة التكوينية للإنسان الحديث تسمح لنا، بوضوح أشدّ من أية مرحلة لاحقة، أن نتبيّن المعنى الغامض للحرية الذي كان من شأنه أن يعمل في الثقافة الحديثة بكاملها: نموّ استقلال الإنسان عن السلطات الخارجية من جهة، ومن جهة أخرى نموّ عزلته وما ينشأ عنها من الإحساس بالتفاهة الفردية والعجز.

وتزيد من فهمنا للعناصر الجديدة في بنية شخصية الإنسان دراستُنا لأصولها، لأن المرء بتحليل الملامح الماهوية للرأسمالية والفردية في جذورها الصميمية يكون قادراً على مقابلتها على نظام اقتصادي ونمط للشخصية يختلفان ماهوياً عن نظامنا ونمطنا. وهذه المقابلة ذاتها تقدّم منظوراً أفضل لفهم خصائص النظام الاجتماعي الحديث، وكيف شكّل بنية طبع الناس الذين يعيشون فيه، والروح الجديدة التي نجمت عن هذا التغيّر في الشخصية.

وسوف يُظهر الفصل التالي كذلك أن روح عصر الإصلاح الديني أشبه بالمشهد المعاصر مما يمكن أن يبدو لدى اللمحة الأولى؛ وفي واقع الأمر، على الرغم من كل الاختلافات الواضحة بين العصرين، ربما لا يوجد عصر منذ القرن السادس عشر يشبه عصرنا مثل هذا الشبه القريب فيما يتصل بالمعنى الغامض للحرية. والإصلاح الديني هو أحد جذور فكرة الحرية الإنسانية والاستقلالية الذاتية كما يتمثّل في الديمقراطية الحديثة. ومهما يكن، ومع أن هذا الجانب يجري تأكيده على الدوام، ولا سيما في البلدان غير الكاثوليكية، فإن جانبه الآخر -أي تأكيده ضعف الطبيعة البشرية، وتفاهة الفرد وعجزه، وضرورة أن يُخضع الفردُ نفسَه لسلطة خارجه- يتمّ إغفاله. وهذه الفكرة عن وضاعة الفرد، وعجزه عن الاعتماد على نفسه، وحاجته إلى الخضوع، هي كذلك الموضوع الأساسي لأيديولوجية هتلر، التي تفتقر، على أية حال، إلى تأكيد الحرية والمبادئ الأخلاقية التي كانت جوهرية في البروتستانتيّة.

وليس التشابه الأيديولوجي هو التشابه الوحيد الذي يجعل دراسة القرنين الخامس عشر والسادس عشر نقطة انطلاق مثمرة بوجه خاص لفهم المشهد الحالي. إذ يوجد كذلك تشابه أساسي في الوضع الاجتماعي. وسأحاول أن أُظهر كيف يكون هذا التشابه مسؤولاً عن التشابه الأيديولوجي والسيكولوجي. ثم كان يوجد،

كما يوجد الآن، قطاع هائل من السكان تهدّده في أسلوبه التقليدي في الحياة التغيّرات الثورية في النظام الاجتماعي والاقتصادي؛ وعلى وجه الخصوص كانت الطبقة الوسطى، كما هي اليوم، تهدّدها سلطة الاحتكارات والقوّة العليا لرأس المال، وكان لهذا التهديد تأثير مهمٌ في روح القطاع المهدَّد من المجتمع وأيديولوجيّتهِ بزيادة إحساس الفرد بالعزلة والتفاهة.

الفصل الثالث

الحرية في عصر الإصلاح الديني

١ - الخلفية القروسطية وعصر النهضة

حُرِّفت صورة العصور الوسطى[١] بطريقتين. فقد نظرت العقلانية الحديثة إلى أن العصور الوسطى هي في ماهيتها فترة مظلمة. وأشارت إلى ما فيها من الافتقار العام إلى الحرية الشخصية، واستغلال أقلية صغيرة لمعظم السكان، وضيق أفقها الذي يجعل فلاح البلد الذي يحيط بالمرء غريباً مشبوهاً وخطيراً بالنسبة إلى ساكن المدينة -إذا لم نتحدث عن شخص من بلد آخر- وإلى معتقداتها الخرافية

---

(١) في حديثنا عن «المجتمع القروسطي» و «روح العصور الوسطى» في تباينهما الشديد عن «المجتمع الرأسمالي» نتحدث عن أنماط مثالية. ومن الناحية الفعلية، لاشك أن العصور الوسطى لم تنته فجأة في لحظة من اللحظات ولم يبدأ المجتمع الحديث الحياة في لحظة أخرى. فكل القوى الاقتصادية والاجتماعية التي تميِّز المجتمع الحديث كانت قد نشأت ضمن المجتمع القروسطي في القرن الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر. وفي أواخر العصور الوسطى كان دور رأس المال ينمو وينمو كذلك العداء بين الطبقات الاجتماعية في المدن. وكما يحدث في التاريخ دائماً، كانت كل عناصر النظام الاجتماعي الجديد قد نشأت في النظام القديم الذي حل محله النظام الجديد. ولكن مع أنه من المهم أن نرى كم وُجد في أواخر العصور الوسطى من العناصر الحديثة وكم استمرت عناصر قروسطية في الوجود في المجتمع الحديث، فإنه ليُعيق الفهم النظري للعملية التاريخية أن يحاول المرء بتأكيده الاستمرار أن يقلّل الاختلافات الجوهرية بين المجتمع القروسطي والمجتمع الحديث، أو أن يرفض مفهومات من قبيل «المجتمع القروسطي» و «المجتمع الرأسمالي» بوصفها بنى غير علمية. إن محاولات كهذه، و تحت قناع الموضوعية والدقة العلميّتين، تختزل البحث الاجتماعي فعلياً إلى جمع ما لا يُعدّ من المعلومات، وتعيق أي فهم لبنية المجتمع وديناميته.

وجهالتها. ومن جهة أخرى، فقد صُوِّرت العصور الوسطى مثاليةً، على الأغلب من الفلاسفة الرجعيين ولكن في بعض الأحيان من النقاد التقدّميين للرأسمالية الحديثة. وقد أشاروا إلى الإحساس بالتضامن، وخضوع الاقتصاد للحاجات الإنسانية، وفورية العلاقات الإنسانية وسلامتها، ومبدأ الكنيسة الكاثوليكية الذي يتجاوز البعد القومي، والإحساس بالأمن الذي كان الصفة المميِّزة للإنسان في العصور الوسطى. وكلتا الصورتين على حق؛ وما يجعل كلتيهما على خطأ هو رسم إحداهما وإغماض المرء عينه عن الأخرى.

وما يميِّز المجتمع القروسطي في تباينه عن المجتمع الحديث هو انعدام حريته الفردية. فقد كان كل شخص في الفترة الباكرة مقيَّداً بدوره في النظام الاجتماعي. وكانت لدى المرء فرصة ضئيلة للانتقال اجتماعياً من طبقة إلى أخرى، ويكاد لا يكون في مقدوره حتى أن ينتقل جغرافياً من مدينة إلى أخرى أو من بلد إلى آخر. فكان عليه أن يبقى حيث وُلد مع استثناءات قليلة. ولم يكن في كثير من الأحيان حراً في أن يلبس ما يروق له أو أن يأكل ما يستطيبه. وكان على الحِرفي أن يبيع بسعر معيّن وعلى الفلاح أن يبيع في موضع معين، هو سوق المدينة. وكان محظوراً على العضو في نقابة مصلحة مشتركة أن يبوح بأي سر تقني من أسرار الإنتاج لأي امرئ ليس عضواً في نقابته ومُجبَراً على السماح لأقرانه الأعضاء في النقابة بالمشاركة في أي شراء للمادة الخام لهم مصلحة فيه. وكانت الحياة الشخصية والاقتصادية والاجتماعية تهيمن عليها القواعد والواجبات التي لا يُستثنى منها عملياً مجال من مجالات النشاط.

ولكن مع أن الشخص لم يكن حراً بالمعنى الحديث، فإنه لم يكن وحيداً ومنعزلاً. فالإنسان باحتلاله مكانة متميِّزة وثابتة ولا تقبل الشك في العالم الاجتماعي منذ لحظة الميلاد، كان راسخ الجذور في كلٍّ مكوَّن البنية، وكان للحياة بذلك معنى لا يدع مجالاً للشك أو حاجة إليه. وكان الشخص متماثلاً مع دوره في

المجتمع؛ فكان فلاحاً، أو حرفياً، أو فارساً، وليس **فرداً** صادف أن كان له هذا العمل أو ذلك. وجرى تصوّر أن النظام الاجتماعي قانون طبيعي، وكون الإنسان جزءاً محدَّداً منه قد منحه الإحساس بالأمن والانتماء. كان هناك تنافس قليل نسبياً وكان المرء يولد في وضع اقتصادي معيّن يضمن معاشه الذي يحدّده الموروث، كما ينطوي على الواجبات نحو من هم الأعلى في التراتب الاجتماعي. ولكن الفرد كان لديه ضمن حدود مجاله الاجتماعي الكثير من الحرية بالفعل للتعبير عن ذاته في عمله وحياته الانفعالية. وعلى الرغم من عدم وجود الفردانية بالمعنى الحديث للاختيار غير المقيَّد بين سبل كثيرة للحياة (حرية الاختيار التي هي مجردة إلى حد كبير)، كان في **حياته الحقيقية** قدر كبير من **الفردية الملموسة**.

وكان فيها الكثير من المعاناة والألم، ولكن كانت توجد كذلك الكنيسة التي تزيد من تحمّل هذه المعاناة بتفسيرها بأنها نتيجة إثم آدم والآثام الفردية لكل شخص. ومع أن الكنيسة قد غذّت الإحساس بالذنب، فقد ضمنت للفرد محبتها غير المشروطة لكل أبنائها وأبدت السبيل إلى كسب الاقتناع بأن الله يغفر له ويحبه. وكانت العلاقة بالله علاقة ثقة ومحبة أكثر مما كانت علاقة شك وخوف. وكما أن الفلاح وساكن المدينة كانا يتجاوزان حدود المجال الجغرافي الذي كان مجالهما، فإن الكون كان محدوداً وسهل الفهم. وكان مركزه هو الأرض والإنسان، وكانت الجنة والجحيم هما مكان الحياة المستقبلي، وكانت كل الأفعال من الميلاد إلى الممات شفّافة في ترابطها السببي.

وعلى الرغم من أن المجتمع كان مكونّاً بنيوياً على هذا النحو ويمنح الأمن للإنسان، فقد أبقاه في العبودية. وكانت نوعاً من العبودية مختلفاً عن النوع الذي أسّسه المذهب التسلّطي والاضطهاد في القرون اللاحقة. فلم يَحرم المجتمع القروسطي الفردَ من حريته، لأن «الفرد» لم يوجد بعد؛ وكان الإنسان مرتبطاً بعدُ بالعالم بالروابط الأوّلية. ولم يكن يتصوّر نفسه بعدُ فرداً إلا من خلال وسيط دوره

الاجتماعي (الذي كان في ذلك الحين دورَه الطبيعي أيضاً). ولم يكن يتصوّر أن الأشخاص الآخرين «أفراد» كذلك. وكان الفلاح الذي يدخل المدينة غريباً، وحتى ضمن أعضاء المدينة كانت الجماعات الاجتماعية تنظر كل جماعة إلى الأخرى على أنها جماعة غرباء. ولم ينشأ نشوءاً وافياً بعدُ إدراكُ الفرد لنفسه، وللآخرين، وللعالم إدراكَه لكيانات منفصلة.

ووجد انعدام الإدراك الذاتي للفرد في المجتمع القروسطي التعبير الكلاسيكي عنه في وصف ياكوب بوركهارت(*) للثقافة القروسطية:

> في العصور الوسطى استلقى كلا جانبي الوعي -الجانب المتّجه إلى الداخل والجانب المتّجه إلى الخارج- حالماً أو نصف يقظان تحت ستار مشترك. وكان الستار منسوجاً من الإيمان، والوهم، والانشغال الذهني الطفلي ويبدو من خلاله العالم والتاريخ مكتسيين بألوان غريبة. وكان الإنسان لا يعي إلا أنه عضو في عرق، أو شعب، أو حزب، أو أسرة، أو جماعة ذات صفة قانونية -فلم يكن يعي نفسه إلا من خلال صنف عام[1].

وتبدّلت بنية المجتمع وشخصية الإنسان في أواخر العصور الوسطى. فصارت وحدة المجتمع القروسطي ومركزيّته أضعف. وازدادت أهمية رأس المال والمبادرة الاقتصادية الفردية؛ ونشأت طبقة جديدة كثيرة المال. وكانت الفردية النامية ملحوظة في كل الفئات الاجتماعية وتؤثّر في كل مجالات النشاط

(*) ياكوب بوركهارت Jacob Burckhardt (1818-1897): مؤرخ سويسري وُلد في بازل ودرس اللاهوت ومن ثم تاريخ الفن في برلين وبون، وصار رئيس تحرير صحيفة Basler Zeitung (1844-1851) وأستاذاً للتاريخ في جامعة بازل. وهو معروف بأعماله في «النهضة الإيطالية» و «النهضة اليونانية». (المترجم.)

(1) Jacob Burckhardt, **The Civilization of the Renaissance in Italy**, Allen and Unwin, 1921, p. 129.

الإنساني، في الذوق، والزِّيّ، والفلسفة، واللاهوت. وأود أن أؤكّد هنا أن هذه العملية الكلية قد كان لها عند الجماعة الصغيرة من الرأسماليين الأغنياء المزدهرين معنى يختلف عن معناها عند جماهير الفلاحين وبصورة خاصّة عند الطبقة الوسطى المدنيّة التي كان هذا التطوّر الجديد يعني لها الثراء وفرص المبادرة الفردية إلى حد ما، ولكنه في ماهيّته تهديد لأسلوبها التقليدي في الحياة. ومن المهم أن نُبقي في ذاكرتنا هذا الاختلاف منذ البداية لأن ردود الأفعال السيكولوجية والأيديولوجية عند هذه الجماعات المتباينة كان يحدّدها هذا الاختلاف ذاته.

وحدث النموّ الاقتصادي والثقافي الجديد في إيطاليا بصورة أشدّ وذات أصداء في الفلسفة والفن والأسلوب الكلي في الحياة أكثرَ تميّزاً مما حدث في أوربا الغربية والوسطى. ففي إيطاليا، وفي المرة الأولى، خرج الفرد من المجتمع الإقطاعي الذي كان يمنحه الأمن ويضيّق عليه في الوقت ذاته. وقد صار إيطاليٌّ عصر النهضة، حسب كلمات بوركهارت، «البِكرُ بين أبناء أوربا الحديثة»، الفردَ الأول.

وكان هناك عدد من العوامل الاقتصادية والسياسية المسؤولة عن انهيار المجتمع القروسطي في إيطاليا قبل أوربا الغربية والوسطى. وكان منها الموقع الجغرافي لإيطاليا والمنافع الاقتصادية الناجمة عنه، في فترة كان فيها حوض البحر الأبيض المتوسّط الطريق التجارية الكبيرة لأوربا؛ والقتال بين البابا والإمبراطور المؤدّي إلى وجود عددكبير من الوحدات السياسية المستقلّة؛ والقرب من الشرق الذي من نتيجته بعض المهارات التي كانت مهمة لظهور بعض الصناعات، كصناعة الحرير مثلاً، التي تمّ جلبُها إلى إيطاليا قبل مجيئها إلى بقاع أخرى بزمن طويل.

وكان الناجم عن هذه الأوضاع وغيرها نشوء طبقة قوية وفيرة المال في إيطاليا كان أعضاؤها مترعين بروح المبادرة، والقوة، والطموح. وصار التراتب الطبقي أقلّ أهمية. ومن القرن الثاني عشر فما بعد عاش أعضاء طبقة النبلاء وطبقة التجار

معاً ضمن جدران المدن . وأخذ الاختلاط الاجتماعي يتجاهل التمييزات الطبقية . فكان المولد والأصل أقلّ أهمية من الثراء .

ومن جهة أخرى، فقد اهتزّ كذلك التراتب الاجتماعي التقليدي بين الجماهير . ونجد بدلاً منه جماهير العمال المستغَلّة والمقموعة سياسياً . وفي أوائل ١٢٣١ ، كما يشير بوركهارت، كانت إجراءات فريدريك الثاني السياسية «تهدف إلى القضاء التامّ على الدولة الإقطاعية، وإلى تحويل الشعب إلى عدد غفير مجرّد من الإرادة ومن وسيلة المقاومة، ولكنه مفيد للخزينة إلى أقصى الحدود . »[1]

وكانت نتيجة هذا القضاء التقدّمي على البنية الاجتماعية القروسطية هي ظهور الفرد بالمعنى الحديث . ولنستشهد ببوركهارت مرة أخرى :

> في إيطاليا كان هذا الستار (من الإيمان والوهم والانشغال الذهني الطفلي) يندغم أولاً في الهواء؛ وصارت المعالجة **الموضوعية** للدولة ولكل أمور هذه الدنيا ممكنة . وفي الوقت ذاته أثبت الجانبُ الذاتيّ نفسَه بتأكيد مقابل؛ وصار الإنسان **فرداً** روحياً، وعرف نفسه من حيث هي . وعلى النحو ذاته كان اليوناني فيما مضى قد ميّز نفسه من الهمجي وشعر العربي بأنه فرد في الوقت الذي كان فيه الآسيويون لا يعرفون أنفسهم إلا بوصفهم أعضاءً في عرق من الأعراق[2] .

إن وصف بوركهارت لروح هذا الفرد يوضح بالمثال ما قلناه في الفصل السابق حول خروج الفرد من الروابط الأولّية . فالإنسان يكتشف نفسه والآخرين بوصفهم أفراداً، بوصفهم كيانات مستقلّة عنه في وجهين: بوصفها موضوعاً للسيطرة النظرية والعملية، وفي جمالها، بوصفها موضوعاً للمتعة . فيكتشف

(1) **op. cit.**, p.5.

(2) **op. cit.**, p.129.

العالَم، عملياً باكتشاف قارات جديدة وروحياً بإظهار روح تستوطن العالَم، روح يمكن لـ«دانتي» أن يقول فيها: «بلدي هو العالم بأسره.»[1]

---

(١) لقد أثبت فرضيةَ بوركهارت وتوسّع فيها بعضُ المؤلفين، ونبذها بعضهم الآخر. وإلى هذا الحد أو ذلك يسير في الاتجاه ذاته «ف. ديلتي» W. Dilthey في دراسته **(Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation** in **Gesammelte Schriften,** Teubner, Leipzig, 1914) و «إ. كاسيرر» E. Cassirer في دراسته حول "Individuum und Cosmos in der Philosophie der Renaissance"

ومن جهة أخرى، كان بوركهارت قد هاجمه آخرون بشدة. وقد أشار «ي. هويتسينغا» J. Huizinga في: **Das Problem der Renaissance in Wege der Kulturgeschichte** Drei Masken Verlag, München, 1930, p. 89 ff,cfa lso his **Herbest des Mittelaters** Drei Masken Verlag, Münschen, 1924) إلى أن بوركهارت قد استخفّ بدرجة التشابه بين حياة الجماهير في إيطاليا وفي البلدان الأوربية الأخرى في أواخر العصور الوسطى؛ وأنه يفترض أن بداية عصر النهضة هي زهاء العام / 1400/ ، في حين أن معظم المادة التي استخدمها أمثلة توضيحية لهذه الفرضية هي من القرن الخامس عشر أو بداية القرن السادس عشر؛ وأنه يبخس من قيمة الصفة المسيحية لعصر النهضة ويبالغ في تقدير العنصر الوثني فيه؛ وأنه يفترض أن الفردية كانت السمة السائدة في ثقافة عصر النهضة، في حين أنها كانت مجرد سمة من سمات أخرى؛ وأن العصور الوسطى لم تكن مفتقرة إلى الفردية إلى الحدّ الذي افترضه بوركهارت ولذلك فإن طريقته في إظهار اختلاف العصور الوسطى االشديد عن عصر النهضة غير صحيحة؛ وأن عصر النهضة قد ظلّ مخلصاً للسلطة كما كانت العصور الوسطى؛ وأن العالم القروسطي لم يكن معادياً للمتعة الدنيوية وأن عصر النهضة لم يكن مفرط التفاؤل كما افترض بوركهارت؛ ومسألة موقف الإنسان الحديث، وهو كفاحه من أجل المنجزات الشخصية وتنمية الفردية، لم يكن إلا الجذور التي وُجدت في عصر النهضة؛ وفكرة نبل القلب، في حين أن عصر النهضة من جهة أخرى لم ينسلخ عن المفهوم القروسطي للولاء لشخص أعلى مقاماً في التراتب الاجتماعي وخدمته.

ولكن يبدو لي أنه حتى لو كانت هذه الحجج صحيحة بالتفصيل فإنها لا تُبطل فعلياً فرضية بوركهارت الأساسية. وبالفعل تتّبع حجّة هويتسينغا هذا المبدأ: إن بوركهارت مخطئ لأن جزءاً من الظواهر التي يدّعيها لعصر النهضة كانت قد وُجدت في أواخر العصور الوسطى في أوربا الغربية والوسطى. في حين أن غيرها لم توجد إلا بعد نهاية فترة عصر النهضة. وهذا هو النوغ ذاته من الحجة الذي استُخدم ضد المفهومات التي تقابل اختلاف المجتمع الإقطاعي القروسطي الشديد على المجتمع الرأسمالي الحديث؛ وما قيل حول هذه الحجة أعلاه يَصدق على النقد الموجّه ضد بوركهارت. لقد تبيّن بوركهارت الاختلاف الماهوي بين الثقافة القروسطيّة والثقافة الحديثة. وقد يكون قد أسرف في =

وكان عصر النهضة ثقافة الطبقة الغنية القوية والعليا، على غارب الموجة التي جمّعتها القوى الاقتصادية الجديدة. وفقدت الجماهير التي لم تشارك الجماعة الحاكمة في الثروة والسلطة والأمن والمكانة السابقة وصارت جمهوراً لا شكلَ له، يُطرى مداهنةً أو يهدَّد -ولكنه على الدوام موضوع احتيال واستغلال من الذين هم في السلطة. ونشأ حكم طغياني جنباً إلى جنب مع الفردية. وكانت الحرية والاستبداد، والفردية والفوضى، تتناسج على نحو لا يمكن تخليص بعضها من بعض. ولم يكن عصر النهضة ثقافة أصحاب الحوانيت الصغيرة والبرجوازية الصغيرة بل ثقافة النبلاء وأعضاء طبقة التجارالأثرياء. وأضفى عليهم نشاطهم الاقتصادي وثراؤهم شعوراً بالحرية وإحساساً بالفردية. ولكن في الوقت ذاته، فَقَدَ هؤلاء الناس أنفسُهم شيئاً ما: الأمن والشعور بالانتماء اللذين كانت البنية الاجتماعية القروسطية قد قدّمتهما. كانوا أكثر حرية، ولكنهم كانوا أكثر وحدانية كذلك. واستخدموا حريتهم لاعتصار أوقيّة اللذة الأخيرة من الحياة؛ ولكنهم في قيامهم بذلك كان عليهم أن يستخدموا من دون رحمة كل وسيلة، من التعذيب الجسدي إلى الاحتيال السيكولوجي، ليحكموا الجماهير ويصدّوا المنافسين في طبقتهم. وكانت العلاقات الإنسانية كلّها يسمّمها الصراع الضاري الذي هو مسألة حياة أو موت من أجل المحافظة على السلطة والثراء. أما تضامن المرء مع إخوته

=استخدام «عصر النهضة» و«العصور الوسطى» بوصفهما نمطين مثاليين وتحدّث عن الاختلافات الكمية وكأنها اختلافات نوعية؛ ومع ذلك يبدو لي أنه كانت لديه الرؤية ليتبيّن بوضوح خصائص تلك الاتجاهات ودينامياتها التي كانت تتحوّل من اختلافات كمية إلى اختلافات نوعية في مجرى التاريخ الأوربي. وحول هذه المشكلة الكلية انظر كذلك إلى الدراسة الممتازة التي كتبها «إ. ترينكهاوس» E. Trinkhaus, **Adversity's Noblemen**, Columbia University Press, New York, 1940 التي تشتمل على النقد البنّاء لعمل بوركهارت بتحليل الآراء الصادرة عن أصحاب المذهب الإنساني حول مشكلة السعادة في الحياة. وفيما يتّصل بالمشكلات المدروسة في هذا الكتاب، فإن ملاحظاته المتعلّقة بظواهر انعدام الأمن والاستسلام واليأس نتيجة نمو الصراع التنافسي من أجل ارتقاء الذات تتعلّق بالموضوع على وجه الخصوص. (p.18).

البشر -أو على الأقل مع أعضاء طبقته- فقد حلّ محلّه موقف منفصل منكر للخير في البشر. وكان يُنظرَ إلى الأفراد الآخرين بوصفهم «أشياء» للاستعمال أو الاحتيال عليها، أو كان يُقضى عليهم من دون رحمة إذا لاءم ذلك غايات المرء. وكان الفرد يستحوذ عليه التمركز شديد الانفعال حول الأنا، والجَشَعُ الأَحْوَس (*) في السلطة والثروة. ونتيجة لكل هذا تسمّمت علاقة الفرد الناجح بذاته أيضاً، وكذلك إحساسه بالأمن والثقة وصارت ذاته موضوعاً لاحتياله شأن الأشخاص الآخرين. ولدينا أسباب للشكّ في مسألة هل كان سادة رأسمالية عصر النهضة الأقوياء سعداء وآمنين كما كانوا يصوَّرون في كثير من الأحيان. ويبدو أن الحرية الجديدة قد جاءت لهم بأمرين: الإحساس المتزايد بالقوة وفي الوقت ذاته تزايد العزلة والشك والريبة[1]، وما ينجم عن كل ذلك -وهو القلق. إنه ذلك التناقض الذي نجده في الكتابات الفلسفية لأصحاب المذهب الإنساني. فقد كانوا جنباً إلى جنب مع تأكيدهم الكرامة الإنسانية، والفردية، والقوة يبُدون في فلسفتهم الاضطراب واليأس[2].

ومن شأن الاضطراب الأساسي الناجم عن وضع الفرد المنعزل في عالم عدائي أن يفسّر نشوء خصلة طبع كانت، كما أشار بوركهارت[3]، الصفة المميّزة للفرد في عصر النهضة، ولم تكن موجودة، على الأقل بالشدة ذاتها، عند عضو البنية الاجتماعية القروسطية: الاشتهاء الانفعالي الشديد للشهرة. وإذا صار معنى الحياة مشكوكاً فيه، وإذا لم توفّر علاقة المرء بالآخرين وبنفسه الأمن له، فإن الشهرة هي إحدى الوسائل لإسكات شكوكه. وكانت وظيفةً تضاهي وظيفة الأهرامات

(*) الأَحْوَس: الذي لا يشبع من الشيء. (المترجم)

(1) Cf. Huizinga, p. 159.

(2) Cf. Dilthey's analysis of Petrarch (**op. cit.**, p. 19 ff) and Trinkhaus, **Adversity's Noblemen.**

(3) **op. cit.**, p.139.

المصرية أو الإيمان المسيحي بالخلود: إنها ترفع حياة المرء الفردية من محدوديّاتها وعدم استقرارها إلى مستوى عدم الفناء؛ وإذا كان اسم المرء معروفاً من معاصريه وإذا كان يأمل أن يدوم قروناً، كان عندئذ للحياة معنى وأهمية بهذا الانعكاس له في أحكام الآخرين. وواضح أن هذا الحلّ لمشكلة انعدام الزمن الفردي لم يكن ممكناً إلا بالنسبة إلى جماعة اجتماعية يمتلك أعضاؤها الوسائل الفعلية للشهرة. ولم يكن حلاً ممكناً بالنسبة إلى الجماهير العاجزة في تلك الثقافة ذاتها ولا حلاً سنجده عند الطبقة الوسطى المدنيّة التي كانت العمود الفقاري للإصلاح الديني.

وقد ابتدأنا بمناقشة عصر النهضة لأن هذا العصر هو بداية الفردية الحديثة وكذلك لأن الأعمال التي كتبها مؤرّخو هذا العصر تلقي بعض الضوء على تلك العوامل المهمّة للعملية الرئيسة التي تحلّلها هذه الدراسة، وهي خروج الإنسان من الوجود ما قبل الفردي إلى الوجود الذي له فيه إدراك لنفسه بوصفه كياناً منفصلاً. ولكن على الرغم من أن أفكار عصر النهضة لم تكن خلواً من التأثير في التطور اللاحق للتفكير الأوربي، الذي هو الجذور الأساسية للرأسمالية الحديثة، فإن بنيتها الاقتصادية وروحها لم تكونا موجودتين في الثقافة الإيطالية في أواخر العصور الوسطى، بل في الوضع الاقتصادي والاجتماعي لأوربا الوسطى والغربية وفي تعاليم «لوتر» و«كالڤان»(*).

(*) هو «جان كالڤان» Jean Calvin (1509 -1564) : إصلاحي ديني فرنسي عاش في سويسرا، ويُلفَظ اسمه في الفرنسية كالڤان، حيث يُلفَظ الحرفان الأخيران فيه «ان» كما يلفظان في كلمة مثل «شوبان» Chopin. ولا أرى ضرورة لتغيير لفظه الفرنسي وتقليد اللفظ الإنجليزي بجعله كالڤن أو كالڤين، كما يلفظه بعضهم. وقد كان لتعاليمه اللاهوتية والسياسية تأثير حاسم في جنيف وسائر المقاطعات السويسرية، وفي الكنائس الإصلاحية في فرنسا وهولندا وألمانيا، وفي معظم الكنائس المشيخيّة في اسكوتلاندا وأمريكا الشمالية. وقد رفض كالڤان الرأي القائل بأن السلطة الدينية يجب أن تكون خاضعة للسلطة المدنيّة، وصارت جنيف رمزاً لحكومة يُفرض فيها النظام الكَنَسي والمذهب الدينيّ بشدّة. (المترجم).

والاختلاف الأساسي بين الثقافتين هو هذا: فقد مثّل عصر النهضة تطوراً كبيراً نسبياً للرأسمالية التجارية والصناعية؛ وكان مجتمعاً حكمت فيه جماعة صغيرة من الأفراد الأثرياء والأقوياء وشكّلت الأساس الاجتماعي للفلاسفة والفنانين الذين عبّروا عن روح هذه الثقافة. ومن جهة أخرى، كان الإصلاح الديني في ماهيته ديانة الطبقتين الوسطى والدنيا المدنيّتين، وديانة الفلاحين. وكان لألمانيا كذلك رجال أعمالها الأغنياء، مثل الـ «فغرز Fuggers»، ولكنهم لم يكونوا رجال أعمال تروق لهم المذاهب الدينية الجديدة، ولم يكونوا الأساس الأهمّ الذي تنشأ منه الرأسمالية الحديثة. وكما أظهر ماكس ڤيبر، فقد كانت الطبقة الوسطى المدنيّة هي التي أصبحت العمود الفقاري لنشوء الرأسمالية الحديثة في العالم الغربي[1]. وتبَعاً للخلفية الاجتماعية ذات الاختلاف الكلّي في كلتا الحركتين علينا أن نتوقّع أن تكون روح عصر النهضة وروح الإصلاح الديني مختلفتين[2]. ولدى مناقشة لاهوت لوتر وكالڤان سوف تتوضّح بعض الاختلافات ضمناً. ويجب أن يتركّز انتباهنا على مسألة كيف أثّر التحرر من الروابط الفردية في بنية طبع الطبقة الوسطى المدنيّة؛ وسنحاول أن نُظهر أن البروتستانتية والكالڤانية، مع أنهما تقدّمان التعبير عن شعور جديد بالحرية، فإنهما في الوقت ذاته تؤلفان هروباً من عبء الحرية.

وسوف نناقش أولاً ماذا كان الوضع الاقتصادي والاجتماعي في أوربا، وخصوصاً في أوربا الوسطى، في بدء القرن السادس عشر، ثم نحلّل ماذا كان لهذا الوضع من أصداء في شخصية الناس الذين يعيشون في هذه الفترة، وأية

---

(1) Cf.Max Weber, **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,** Allen & Unwin, London, 1930, p . 65.

(2) Cf. Ernst Troeltsch, **Renaissance und Reformation** Vol . IV Gesammelte Schriften, Tübingen, 1923.

علاقة كانت لتعاليم لوتر وكالڤان بهذه العوامل السيكولوجية، وما هي العلاقة التي كانت لهذه التعاليم الدينية الجديدة بروح الرأسمالية[1].

وكان النظام الاقتصادي للمدينة في **المجتمع القروسطي** ثابتاً نسبياً. وكان أصحاب الحِرف منذ القسم الأخير من العصور الوسطى متّحدين في نقاباتهم. وكان لكل معلّم أجير أو أجيران يتعلمان الحرفة وكان عدد من المعلّمين على علاقة ما بحاجات الجماعة. ومع أنه كان يوجد على الدوام بعض الحِرفيين الذين يبذلون

(١) إن التقديم التالي للتاريخ الاقتصادي لأواخر العصور الوسطى وعصر الإصلاح الديني قائم على الأكثر على:

Lamprecht, **Zum Verständis der wirtschaftlichen und Sozialen Wandlungen in Deutschland vom 14. zum 16, Jahrhundert,** Akademische Verlagsbuchhand- lug J.C.B.Mohr, Ztsch. Für Sozial- under Wistschafts geschichte, Freiburg i.B. und Leipzig, 1893.

Ehrenberg, **Das Zeitalter der Fuggr,** G. Fischer, Jena, 1896.

Sombart, **Der Moderne Kapitalismus,** 1921, 1928.

V. Below, **Probleme der Wirtschaftsgeschichte,** Mohr, Tübingen, 1920.

Kulischer, **Allgemein Wirtschaftsgeschichte des Mitteladers und der Neuzeit,** Druck und Verlag von R. Oldenbourgm München und Berlin, 1928.

Andreas, **Deutsehland vor der Reformation**, Deutsche verlags- Anstalt, Stutgart und Berlin, 1932.

Weber, **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,** Allen & Unuwin, Lonson, 1930.

Schapiro, **Social Reform and the Reformation,** Thesis, Columbia University, 1909.

Pascal, **The Social Basis of the German Reformation, Martin Luther and his Times,** London, 1933.

Tawney, **Religion and the Rise of Capitalism,** John Murray, London, 1926.

Brentano, **Der Wirtschaftende Mensch in der Geschichte,** Meiner. Leipzig, 1923.

Kraus, **Scholastic, Puritanismus und Kapitalismus,** Dunker & Humboldt, München, 1930.

الجهد الجهيد ليكسبوا ما هو كافٍ للبقاء على قيد الحياة، فقد كان في ميسور عضو النقابة على العموم أن يتقّين من أنه يستطيع أن يعيش من كدّ يديه. فإذا صنع الجيّد من الكراسي، أو الأحذية، أو الخبز، أو السروج، أو ما إلى ذلك فقد قام بكل ما هو ضروري ليتيقّن من العيش بأمان في المستوى الذي كان مقرَّراً، تقليدياً، لوضعه الاجتماعي. وكان يستطيع أن يعتمد على «أعماله الجيدة»، إذا استخدمنا المصطلح هنا لا بمعناه اللاهوتي بل بمعناه الاقتصادي البسيط. وكانت النقابات تمنع أي تنافس بين أعضائها وتوجب التعاون فيما يتصل بشراء الموادّ الخام، وتقنيات الإنتاج، وأسعار منتَجاتهم. وعلى النقيض من الميل إلى التصوير المثالي للنظام النقابي ومعه الحياة القروسطية كافةً، أشار بعض المؤرخين إلى أن النقابات كانت مصطبغة دائماً بالروح الاحتكارية، التي تحاول أن تحمي الجماعة الصغيرة وتُقصي القادمين الجدد. إلا أن جلّ المؤلفين متفقون على أنه حتى إن تجنّب المرء أي تصوير مثالي للنقابات فإنها كانت قائمة على التعاون المتبادل وتقدّم إلى أعضائها أمناً نسبياً[١].

وكانت **التجارة** القروسطية عموماً، كما أشار زومبارت، يمارسها عدد غفير من أصحاب الأعمال التجارية. ولم تكن تجارة البيع بالمفرّق والبيع بالجملة منفصلتين بعدُ وحتى التجّار الذين يدخلون في بلدان أجنبية أمثال أعضاء «نقابة التجار الألمان الشماليين»، كانوا يهتمون كذلك بالبيع بالمفرّق. وكان تراكم رأس المال شديد البطء حتى نهاية القرن الخامس عشر. وهكذا فإنه كان لدى رجل الأعمال الصغير قدر كبير من الأمن بالمقارنة مع الوضع الاقتصادي في أواخر العصور الوسطى عندما اكتست التجارة الرأسمالية والاحتكارية أهمية متزايدة.

[يقول الأستاذ تاوني حول حياة المدينة القروسطية] إن الكثير مما هو الآن آلي كان في ذلك الحين شخصياً وحميماً ومباشراً وكان هناك مجال

---

(١) راجع ما يستشهد به ي. كوليشر J. Kulischer من الكتابات حول هذه المشكلة **op. cit..p. 192 ff.**

صغير للتنظيم على مستوى بالغ الضخامة فيما يتعلّق بالمعايير المطبَّقة على الأفراد، وبالمذهب الذي يُسكت التحرجات ويغلق كل التفسيرات بالحّجة القاطعة للنفعية الاقتصادية[1].

وهذا يُفضي بنا إلى مسألة أساسية لفهم وضع الفرد في المجتمع القروسطي، والآراء الأخلاقية المتعلّقة **بالنشاطات الاقتصادية** كما كانوا يعبّرون عنها لا في تعاليم الكنيسة الكاثوليكية وحسب، بل كذلك في القوانين الدنيوية. ونحن نتابع تقديم تاوني في هذه المسألة، مادام موقفه لا يحتمل الشك في أنه يحاول التصوير المثالي أو الرومانسي للعالم القروسطي. وكان الافتراضان الأساسيان المتعلّقان بالحياة الاقتصادية هما: «**أن المصالح الاقتصادية تابعة للهمّ الحقيقي في الحياة، الذي هو الخلاص**، وأن التصرّف الاقتصاديّ هو أحد جوانب التصرّف الشخصي، الذي تتماسك عليه قواعد الأخلاق، كما تتماسك على الأجزاء الأخرى منه. ثم يشرح تاوني الرؤية القروسطية للنشاطات الاقتصادية بالتفصيل:

إن الثروة المادية ضرورية؛ ولها أهمية ثانوية، ما دام لا يمكن للبشر من دونها أن يعيلوا أنفسهم ويتعاونوا ... ولكن البواعث الاقتصادية مشكوك فيها. وبما أنها رغبات قوية، فإن البشر يخاوفونها، ولكنهم ليسوا حقيرين إلى حد كافٍ لامتداحها ... ولا يوجد في النظرية القروسطية مجال لنشاط اقتصادي لا يرتبط بغاية أخلاقية، وكان تأسيس علم للمجتمع قائم على افتراض أن الرغبة في الكسب الاقتصادي قوة دائمة وقابلة للقياس، ويجب قبولها شأن القوى الطبيعية الأخرى، بوصفها معلومة بديهية ولا مندوحة منها، من شأنه أن يبدو على الأرجح للمفكرّ القروسطي ليس أقلّ انعداماً للعقل والأخلاق من جعل العمل غير المنضبط للصفات الإنسانية التي لا مناص منها، كالمسارعة إلى القتال أو

(1)Tawney, **op. cit.**, p. 28.

الغريزة الجنسية، المقدمةَ المنطقية للفلسفة الاجتماعية ... والثروة، كما يقول القديس أنطونيو، توجد لأجل الإنسان، ولا يوجد الإنسان لأجل الثروة ... ولذلك ففي كل حركة وسكنة توجد حدود وتقييدات وتحذيرات من السماح للمصالح الاقتصادية بالتداخل مع الشؤون الخطيرة. وإنه لمن حق الإنسان أن يبحث عن مثل هذا الثراء بوصفه ضرورياً لمعاشه في موقعه الاجتماعي. والبحث عن الزيادة ليس إقداماً، بل هو طمع، والطمع إثم مميت(*). والتجارة حلال، والموارد المختلفة في البلدان المختلفة تُظهر أنها مقصودة من العناية الإلهية. ولكنها تجارة خطرة. فعلى المرء أن يتيقّن من أن يتعاطاها من أجل المنفعة العامة، وأن الأرباح التي يأخذها ليست أكثر من أجور عمله. والملكية الخاصة سنّة ضرورية، وعلى الأقل في الدنيا الساقطة؛ ويزيد عمل البشر ويقلّ خصامهم عندما تكون السلع خاصة عما يكون عليه الأمر عندما تكون عامة. ولكن يمكن التسامح مع ذلك على سبيل التساهل مع الضعف البشري، لا أن يُمتدح على أنه مرغوب فيه في حد ذاته؛ والمثال -لو أمكن للإنسان أن يرقى إليه- هو الشيوعية. وقد كتب غراسيان(**) في مجموع تشريعه الكنسي، «إن كل ما هو موجود في هذا العالم يجب أن يكون مشتركاً بين جميع الناس». Communis enim, usus omnium guae sunt in hoe mondo, omnibus hominibus esse debuit. وفي أحسن الأحوال، فإن الملكية مثقلة نوعاً ما. فيجب اكتسابها بطريقة مشروعة. ويجب أن تكون في أكبر عدد ممكن من الأيدي. ويجب أن

(*) الآثام المميتة في اللاهوت المسيحي هي المهلكة للروح وعددها سبعة: الكبرياء والطمع والشهوة والغضب والشره والحسد والكسل. (المترجم)

(**) غراسيان Gratian ومعروف كذلك باسم فرانشيسكوس غراسيانوس Franciscus Gsatianus: قانوني وراهب إيطالي من القرن الثاني عشر ألّف مجموعة تشريعية كنسيّة تقترن باسمه. (المترجم).

تتوافر لمناصرة الفقراء. ويجب أن يكون استخدامها مشتركاً ما أمكن الاستخدام. ويجب أن يكون مالكوها مستعدّين لأن يُشركوا فيها مَنْ يحتاجونها، ولو لم يكونوا في حالة عَوَزٍ فعلي.[1]

وعلى الرغم من أن هذه الآراء تعبّر عن المعايير ولا تقدّم الصورة الدقيقة لواقع الحياة الاقتصادية، فإنها تعكس الروح الفعلية للمجتمع القروسطي إلى حد ما.

إن الاستقرار النسبي لوضع الحِرفيين والتجار الذي كان الصفةَ المميزة في المدينة القروسطية، قد تضعضع ببطء في أواخر العصور الوسطى حتى انهار بكامله في القرن السادس عشر. وكان قد بدأ في القرن الرابع عشر -أو حتى قبل ذلك- تمييزٌ متزايد في داخل النقابات واستمر على الرغم من كل الجهود لإيقافه. وكان لبعض أعضاء النقابة رأسمال أكبر ويستخدمون خمسة أو ستة عمال مياومين بدلاً من عامل أو عاملين. وسرعان ما أصبحت بعض النقابات لا تعترف إلا بالأشخاص الذين يملكون قدراً معيّناً من رأس المال. وصارت غيرُها احتكارات قوية تحاول أن تأخذ كل فائدة من وضعها الاحتكاري وأن تستغلّ الزبون ما أمكنها ذلك. ومن جهة أخرى، صار الكثيرون من أعضاء النقابة معدمين يُضطرون إلى كسب بعض المال من خارج عملهم التقليدي؛ وكثيراً ما أصبحوا تجاراً إلى جانب عملهم الأساسي. وفقَدَ الكثيرون منهم استقلالهم الاقتصادي وأمنَهم عندما تشبّثوا يائسين بالمثال التقليدي للاستقلال الاقتصادي[2].

وفيما يتعلّق بهذا التطور للنظام النقابي، فإن وضع العمال المياومين قد انحدر من السيّئ إلى الأسوأ. وبينما قد وُجدت في صناعات إيطاليا والفلاندرز(*) طبقة من العمال المستائين في القرن الثالث عشر أو حتى قبل ذلك، فإن وضع العمال

(1) op. cit., p. 31ff.

(2) cf. Lamprecht, op. cit., p. 207.

(*) الفلاندرز Flanderr: منطقة مقسّمة الآن بين بلجيكا وفرنسا و هولندا. (المترجم).

المياومين في نقابات الحِرفيين كان بعدُ آمناً نسبياً. ومع أنه ليس صحيحاً أن كل عامل مياوم [أجير] يمكن أن يصبح معلّماً، فقد أصبح كثيرون منهم كذلك. ولكن مع ازدياد عدد العمال المياومين تحت إمرة معلّم واحد، قد اشتدت الحاجة إلى رأس المال لصيرورة المرء معلّماً وازداد اكتساء النقابات بالصفة الاحتكارية والحصرية، وقلّت فرص العمال المياومين. وتبدّى تقهقر وضعهم الاقتصادي والاجتماعي في نموّ امتعاضهم، وتشكُّلِ المنظمات الخاصة بهم، وفي الإضرابات وحتى في أعمال العصيان العنيفة.

وما قيل حول ازدياد النموّ الرأسمالي للنقابات الحِرفية ظاهر حتى أكثر من ذلك فيما يتصل بـ **«التجارة»**. وفي حين كانت التجارة القروسطية على الأغلب تجارة صغيرة في داخل المدينة، فقد نمت التجارة القومية والدولية بسرعة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. ومع أن المؤرخين لا يتّفقون على مسألة متى على وجه الدقة بدأت الشركات التجارية الضخمة في النشوء، فإنهم يتّفقون على أنها قد أصبحت في القرن الخامس عشر قوية باطرّاد وتحوّلت إلى احتكارات، هدّدت بقوّتها الرأسمالية الفائقة التاجرَ الصغير بقدر ما هدّدت المستهلك. وحاول إصلاح الإمبراطور زيغموند(*) في القرن الخامس عشر أن يكبح قوة الاحتكارات بوساطة التشريع. ولكن وضع التاجر الصغير صار يفقد الطمأنينة أكثر فأكثر؛ «لم يكن لديه إلا التأثير الكافي لجعل شكواه مسموعة ولكن ليس ما يكفي لفرض عمل ناجع[1].»

(*) زيغموند Sigmund (١٣٦٨-١٤٣٧): امبراطور روماني مقدس بين سنتي ١٤٣٣ و١٤٣٧. ومن المحتمل أنه وُلد في نورمبورغ في ألمانيا، وهو ابن تشارلز الثاني. أصبح ملكاً لهنغاريا (١٣٨٧) وألمانيا (١٤١١) وبوهيميا (١٤١٩). وفي العام ١٣٩٦ هزَمه الأتراك العثمانيون في نيقوپوليس Nicopolis على مفترق الطرق بين بلغاريا ورومانيا، ولكنه بعد ذلك فتح البوسنة والهرسك وصربيا. (المترجم).

(1) Schapiro, **op. cit.**, p. 59.

وقدّم «لوتر» في كرّاسته «حول التجارة والربا»[1]، المطبوعة سنة ١٥٢٤، التعبير البليغ عن سخط التاجر الصغير وغيظه من الاحتكارات.

> يملكون تحت سيطرتهم كل السلع ويمارسون من دون مواراة كل الحيل التي تمّ ذكرها؛ ويرفعون ويُخفضون الأسعار كما يشاؤون ويجورون على التجار الصغار ويجلبون إليهم الخراب، كما تفعل السمكة العظميّة الكبيرة المفترسة بالسمكة الصغيرة في الماء، وكأنهم سادة على مخلوقات الله ومُعْفَون من قوانين الدين والمحبة.

ويمكن أن تُكتب كلمات لوتر هذه اليوم. فالخوف والغيظ اللذان كانت الطبقة الوسطى تشعر بهما ضد الاحتكاريين الأغنياء في القرنين الخامس عشر والسادس عشر شبيهان في عدد من النواحي بالشعور الذي يميّز موقف الطبقة الوسطى ضد الاحتكاريين والرأسماليين الأقوياء في عصرنا.

وكان دور رأس المال ينمو في **الصناعة** أيضاً. وفي الأصل كان سهم كل عضو في نقابة تعدين يتناسب مع مقدار العمل الذي يقوم به. ولكن في القرن الخامس عشر، وفي الكثير من الأحوال، كانت الأسهم من نصيب الرأسماليين الذين كانوا يعملون بوساطة العمال الذين تُدفَع لهم الأجور وليس لهم سهم في المشروع. وحدث النموّ الرأسمالي في صناعات أخرى كذلك، وازداد الاتجاه الذي نجم عن نموّ دور رأس المال في النقابات الحِرفية وفي التجارة: ازدياد الانقسام بين الفقراء والأغنياء وازدياد الاستياء بين الطبقات الفقيرة.

وتختلف آراء المؤرّخين حول وضع فئة الفلاحين. وعلى أية حال، يبدو أن تحليل شاپيرو التالي تؤيّده مكتشفات معظم المؤرخين تأييداً كافياً.

---

(1) **Works of Martin Luther**, A.J. Holman Company, philadelphia. Vol. IV, p.34.

على الرغم من هذه الدلائل على الازدهار، كانت أوضاع فئة الفلاحين تتقهقر بسرعة. وفي بدء القرن السادس عشر كان القليلون جداً مالكين مستقلّين للأرض التي يفلحونها، ولهم تمثيل في المجالس المحلّية، التي كانت في العصور الوسطى علامة على الاستقلال الطبقي والمساواة. وكانت الأكثرية الساحقة هي طبقة الفلاحين المتوسطين (الكولاك)، وهي طبقة حرة على الصعيد الشخصي ولكن أرضها خاضعةللعوائد، وأفرادها مُلزَمون بالخدمات وفقاً للاتفاق... وكان أعضاء طبقة «الفلاحين المتوسطين» هم العمود الفقاري لكل الانتفاضات الفلاحية. وأصبح فلاح الطبقة الوسطى هذا، الذي يعيش في جماعة شبه مستقلة قرب ضيعة المالك مدركاً أن ازدياد العوائد والخدمات كان يحوّل حالته إلى حالة المملوكية الفلاحية العملية، والأرض المشاعية حول القرية إلى جزء من أرض المالك الإقطاعي[1].

وصاحبت التغيّراتُ المهمة في **الجوالسيكولوجي** النموَّ الاقتصادي للرأسمالية. وبدأت روح القلق تنتشر في الحياة سائرة نحو نهاية العصور الوسطى. وبدأ يظهر مفهوم الزمن بالمعنى الحديث. فأصبحت الدقائق ثمينة؛ ومن علامات هذا الإحساس الجديد بالزمن أن الساعات الكبيرة في نورنبرغ كانت تدقّ كل ربع ساعة منذ القرن السادس عشر[2]. وأخذت العطل الكثيرة تبدو بليّة. وكان الوقت ثميناً بحيث أن المرء كان يشعر بأن عليه ألا يُنفقه من أجل أي غرض لا يكون نافعاً. وصار العمل القيمة العليا بصورة متزايدة. وظهر موقف جديد من العمل وكان قوياً إلى حد أن الطبقة الوسطى ازداد سخطها على انعدام الإنتاجية في مؤسسات الكنيسة. وجرى الاستياء من أنظمة الاستجداء بوصفها غير منتجة، ومن ثم غير أخلاقية.

(1) Schapiro, **op. cit.**, pp. 54, 55

(2) Lamprecht, **op. cit.**, p. 200.

واضطلعت فكرة الفعّالية بدور قيمة من أرفع القيم الأخلاقية. وفي الوقت ذاته، صارت الرغبة في الثراء والنجاح المادي الشغف الذي يستحوذ على الذهن كله.

[يقول الواعظ البروتستانتي مارتن بوتسرMartin Butzer] كل العالم يجري خلف تلك التجارات والأعمال التي تجلب أكبر الربح. وأُهملت دراسة العلوم والفنون من أجل أقل الأنواع قيمة من العمل اليدوي. وكل الأيدي الماهرة التي حباها الله بالقدرة على أشرف الدراسات، تشغلها التجارة، المشبَعة في هذه الأيام بالغش الذي هو النوع الأخير من العمل الكسبي الذي على الإنسان الشريف أن يشتغل به(١).

إن إحدى النتائج البارزة للتبدّلات الاقتصادية التي قمنا بوصفها قد أثّرت في كل شخص. فقد تمّ القضاء على النظام الاجتماعي ومعه الاستقرار والزمن النسبي الذي كان يقدّمه إلى الفرد. والآن مع بداية الرأسمالية بدأت كل طبقات المجتمع في التحرك. ولم يعد هناك مكان ثابت في النظام الاقتصادي يمكن أن يُعدّ مكاناً طبيعياً لا يقبل الشك. **لقد تُرِك الفرد وحيداً؛ وكل شيء يعتمد على جهده، وليس على أمن مكانته التقليدية.**

ولكن كان كل شخص يتأثّر بهذا التطور بطريقة مختلفة. فكان يعني لفقراء المدن، من العمال والأجراء، ازدياد الاستغلال والإفقار؛ وكان يعني كذلك للفلاحين مزيداً من الضغط الاقتصادي والشخصي؛ وواجهت طبقة النبلاء الدنيا الخراب ولو بطريقة مختلفة. وبينما كان التطور الجديد بالنسبة إلى هذه الطبقات تبدّلاً نحو الأسوأ فإن الوضع كان أشدّ تعقيداً بكثير بالنسبة إلى الطبقة الوسطى المدنيّة. وكنا قد تحدّثنا عن التمييز المتنامي في صفوفها. فوُضعت قطاعات كبيرة

(1) Quoted by Schapiro, **op. cit.**, pp. 21, 22.

منها في وضع متزايد السوء. وكان على أصحاب الحرف والتجار الصغار أن يواجهوا القوة الفائقة للاحتكاريين والمنافسين الآخرين برأسمال أكبر، وكانت لديهم صعوبات تشتد وتشتد في بقائهم مستقلّين. وكثيراً ما كانوا يحاربون قوى طاغية القوة وكانت تلك الحرب بالنسبة إلى الكثيرين حرباً يائسة ومعدومة الأمل. وكانت أطراف أخرى من الطبقة الوسطى أشدّ ازدهاراً وتشارك في الاتجاه إلى الأعلى في الرأسمالية الصاعدة. ولكن حتى بالنسبة إلى هذه الأطراف الموفَّقة أكثر من غيرها فإن **دور رأس المال**، دور **السوق**، والتنافس قد حوّل حالتهم الشخصية إلى حالة انعدام الأمن، والعزلة، والقلق.

والقول بأن رأس المال قد استحوذ على الأهمية الحاسمة معناه أن القوة فوق الشخصية كانت تحدّد المصير الاقتصادي فتحدّد بذلك المصير الشخصي. إن رأس المال.

> قد كفّ عن أن يكون خادماً وصار سيداً. وهو في اتخاذه قوة منفصلة ومستقلّة طالب بحق الشريك المهيمن في إملاء النظام الاقتصادي وفقاً لمقتضياته ذات المتطلبات الشديدة[1].

وكان للوظيفة الجديدة للسوق تأثير مشابه. فقد كانت السوق القروسطية سوقاً صغيرة نسبياً. وكانت تأدية وظيفتها مفهومة بيسر. وهي تحوّل الطلب والتزويد إلى علاقة مباشرة وملموسة. وكان المنتج يعرف تقريباً كم عليه أن يُنتج ويمكن أن يتيقّن نسبياً من بيع منتجاته بالسعر المناسب. ولذلك لم يكن كافياً إنتاج السلع المفيدة. ومع أن ذلك كان أحد شروط بيعها، فقد كانت قوانين السوق التي لا يمكن التنبؤ بها هي التي تقرر هل يمكن أن تباع المنتَجات بأية حال وبأية فائدة. وكانت آلية السوق الجديدة تبدو شبيهة بالمذهب الكالفاني في القضاء والقدر، الذي

(1) Tawney, **op. cit.**, p. 86

كان يعلّم أن على الفرد آن يبذل كل جهد ليكون صالحاً، ولكن حتى من قبل ولادته قد تقرّر هل سيكون ناجياً أم لا. وصار يوم السوق يوم الحساب بالنسبة إلى منتَجات الجهد البشري.

وكان العامل المهمّ الآخر في هذا السياق هو الدور المتنامي للتنافس. ومع أنه من المؤكّد أن التنافس لم يكن معدوماً تماماً في المجتمع القروسطي، فقد كان النظام الاقتصادي الإقطاعي قائماً على مبدأ التعاون وتنظّمه -أو تشكّله- قواعد كبح التنافس. ومع نشوء الرأسمالية تراجعت هذه المبادئ القروسطية تدريجياً أمام مبدأ المشروع الفردي. فكان على كل فرد أن يتقدّم ويجرّب حظه. عليه أن يسبح ويغوص. والآخرون الذين لا يتحالفون معه في مشروع مشترك، يصبحون منافسين. وكثيراً ما كان يجابَه بالخيار بين أن يَقضي عليهم أو أن يُقضى عليه[٢].

ولاشك أن دور رأس المال والسوق والتنافس لم يكن مهماً في القرن السادس عشر كما صار فيما بعد. وفي الوقت ذاته، فإن كل العناصر الحاسمة في الرأسمالية الحديثة كانت قد جاءت إلى الوجود في ذلك الحين، مع تأثيرها السيكولوجي في الفرد.

ومع أننا قد وصفنا الآن أحد جانبي الصورة فإن هناك جانباً آخر: فقد حرّرت الرأسمالية الفرد. لقد حرّرت الإنسان من التنظيم القاسي للنظام النقابي؛ وسمحت له أن يقف على قدميه وأن يجرّب حظه. وصار سيد مصيره، ومصيرهُ المجازفة، ومصيره الكسب. وكان يمكن للمجهود الفردي أن يُفضي به إلى النجاح والاستقلال الاقتصادي. وصار المال المساوي الكبير للإنسان وتبيّن أنه أقوى من الميلاد والطبقة الاجتماعية.

---

(1) Cf. this problem of competion with M. Mead, **Co- opertion and Competiton** among Primitive Peoples, **McGrow**- Hill, London, 1937; L.K. Frank, **The Cost of Competition**, in Plan Age, Vol. VI, Novemper- December 1940.

ولم يكن هذا الجانب للرأسمالية إلا بادئاً في النشوء في الفترة الباكرة التي كنا نبحث فيها. وقد أدّى مع فئة صغيرة من الرأسماليين دوراً أكبر مما أدّاه مع الطبقة الوسطى المدنيّة. ومهما يكن، وحتى إلى الحدّ الذي كان فيه فعالاً في ذلك الحين، كان له دور كبير في تشكيل شخصية الإنسان.

وإذا حاولنا الآن أن نوجز بحثنا في تأثير التبدّلات الاجتماعية والاقتصادية للفرد في القرنين الخامس عشر والسادس عشر فإننا نصل إلى الصورة التالية:

إننا نجد في الحرية ذلك الغموض الذي بحثنا فيه من قبل. فالفرد متحرر من ربقة الروابط الاقتصادية والاجتماعية. وهو يزداد في الحرية الإيجابية بالدور النشيط والمستقلّ الذي عليه أن يؤدّيه في النظام الجديد. ولكنه في وقت واحد متحرر من تلك الروابط التي أَلِف أن تمنحه الأمن والشعور بالانتماء. ولم تعد الحياة تعاش في عالم مُغْلَق مركزه الإنسان؛ بل صار العالم غير محدود وفي الوقت ذاته مهدِّداً. والإنسان بفقدانه مكانه الثابت في عالم مُغْلَق يفقد الإجابة المتعلّقة بمعنى الحياة؛ والنتيجة هي أنه قد أصابه ذلك الشكّ فيما يتّصل بنفسه وبهدف الحياة. تهدّده قوتان قويتان وغير شخصيتين، هما رأس المال والسوق. وصارت علاقته بإخوته البشر، وبأن كل شخص منافس محتمل، علاقة عدائية ومغتربة؛ وهو حر -أي أنه وحيد ومنعزل ومهدَّد من كل الجوانب. وبعدم امتلاكه الثروة أو السلطة، التي كان رأسماليّو عصر النهضة يمتلكها، وبفقدانه كذلك الإحساس بالاتحاد، مع البشر والكون، يغمره الإحساس بخوائه الفردي وعجزه. والفردوس مفقود إلى الأبد، والفرد يقف وحيداً ويواجه العالم -غريباً مرمياً في عالم مهدَّد لا حدّ له. والحرية الجديدة محتوم لها أن تخلق إحساساً عميقاً بانعدام الأمن، والعجز، والشك، والوحدة، والقلق. ولابد من تخفيف هذه الأحاسيس إذا كان للفرد أن يؤدي وظيفته بنجاح.

٢ - عصر الإصلاح الديني

في هذه المرحلة من التطور، جاءت اللوثريةLutherianism والكالڤانية Cal-vinsm إلى الوجود. ولم تكن الديانتان الجديدتان ديانتي الطبقة العليا الغنيّة بل الطبقة الوسطى المدنيّة، والفقراءِ في المدن، والفلاحين. وكانت لهما جاذبية عند هذه الجَماعات لأنهما قدّمتا التعبير عن إحساس جديد بالحرية والاستقلال وكذلك عن الإحساس بالعجز والقلق الذي كان يسري في أعضائها. على أن الدينين الجديدين قد قاما بأكثر من الإفصاح عن التعبير عن الأحاسيس التي أحدثها نظام اقتصادي متبدّل. وهي بتعاليمها قد زادتها وقدّمت في الوقت ذاته حلولاً مكّنت الفرد من التغلّب على فقدان الأمن الذي لا يُحتمل لولاها.

وقبل أن نبدأ في تحليل الأهمية الاجتماعية والسيكولوجية للمذهبين الدينين الجديدين، فإن بعض الملاحظات المتعلّقة بمنهج مقاربتنا قد ترفد فهم هذا التحليل.

فلدى دراسة الأهمية السيكولوجية لمذهب ديني أو سياسي، علينا أن نحتفظ في ذاكرتنا بأن التحليل السيكولوجي لا يتضمن حكماً يتعلّق بحقيقة المذهب الذي يحلّله المرء. فهذه المسألة الأخيرة لا يمكن تقريرها إلا على أساس البنية المنطقية للمشكلة ذاتها. وتحليل البواعث السيكولوجية خلف مذاهب أو أفكار معيّنة لا يمكن أن يحلّ محل الحكم العقلي بسلامة المذهب وسلامة القيم التي يتضمنها، ولو أن هذا التحليل قد يؤدي إلى فهم أفضل للمعنى الحقيقي للمذهب فيؤثّر بذلك في الحكم القيمي للمرء.

وما يمكن أن يُظهره التحليل السيكولوجي هو البواعث الذاتية التي تجعل شخصاً يدرك مشكلات معيَّنة، تجعله يبحث عن الإجابات في مذاهب معيَّنة. وأي نوع من الفكر، سواء أكان صحيحاً أم باطلاً، إذا كان أكثر من تطابق سطحي مع الأفكار التقليدية، إنما تحرّضه حاجات الشخص الذي يفكّر ومصالحه الذاتية. ويحدث أن يتمّ رفد بعض المصالح باكتشاف الحقيقة، ورفدُ غيرها بالقضاء على

الحقيقة. ولكن البواعث السيكولوجية في كلتا الحالتين هي حوافز مهمة على بلوغ بعض النتائج. ويمكن أن نمضي إلى أكثر من ذلك ونقول إن الأفكار التي لا تكون راسخة في الحاجات القوية للشخصية سيكون لها تأثير طفيف في أعمال الشخص المعنيّ وحياته الكلية.

وإذا حللّنا مذهباً دينياً أو سياسياً فيما يتصل بأهميتهما السيكولوجية فعلينا أن نميّز بين مشكلتين. إذ يمكن أن ندرس بنية طبع الفرد الذي يُبدع مذهباً جديداً ونحاول أن نفهم أية خصال في شخصيته هي المسؤولة عن الاتجاه الخاص لتفكيره. وإذا توخّينا الملموسية في حديثنا، فإن هذا يعني، مثلاً، أن علينا أن نحلّل بنية الطبع عند «لوتر» و«كالفان» لاكتشاف ما هي في شخصيتهما الاتجاهات التي جعلتهما يصلان إلى نتائج معيَّنة ويصوغان تعاليم معيّنة. والمشكلة الأخرى هي دراسة البواعث السيكولوجية، لا لمبدع المذهب، بل للجماعة الاجتماعية التي يروق لها هذا المذهب. ويعتمد تأثير أي مذهب أو فكرة على الحد الذي إليه يروق لهذه الحاجات النفسية في بنية الطبع عند الذين يخاطبهم. ولن تصبح الفكرة قوة ذات مفعول في التاريخ إلا إذا لبّت الحاجات السيكولوجية لجماعات اجتماعية معيَّنة.

ولا ريب أن كلتا المشكلتين مترابطتان، أي مشكلتي البنية النفسية للزعيم ولأتباعه. وإذا كانت الأفكار عينُها تروق لهم فلابد أن بنية طبعهم متشابهة في جوانب مهمة. وبصرف النظر عن عوامل مثل الموهبة الخاصة في التفكير والعمل عند الزعيم، فإن بنية طبعه سوف تُظهر عموماً وبالطريقة الأشدّ تطرفاً وتميّزاً تلك البنية الشخصية الخاصة لأولئك الذين تروق لهم معتقداته؛ وهو يمكن أن يصل إلى أوضح صياغة وأفصحها لأفكار معيّنة كان أتباعه قد تهيّؤوا لها سيكولوجياً. ومسألة أن بنية طبع الزعيم أشدّ إظهاراً لخصال معيّنة موجودة في أتباعه، قد تكون ناشئة عن عامل أو عاملين أو عن اتحادهما: أولاً، أن وضعه الاجتماعي نموذجي بالنسبة إلى الشروط التي تسبك شخصية الجماعة كلها؛ ثانياً، أنه بتأثير الظروف

العَرَضيّة لتربيته وتجاربه الفردية يتمّ إنماء هذه الخصال ذاتها إلى درجة ملحوظة تنجم بالنسبة إلى الجماعة عن وضعها الاجتماعي.

ونحن في تحليلنا للأهمية السيكولوجية للمعتقدات البروتستانتيّة والكالڤانية لا نبحث في شخصيتي لوتر وكالڤان بل في الحالة السيكولوجية للطبقات الاجتماعية التي تروق أفكارهما لها. ولا أريد إلا أن أذكر باختصار شديد قبل الشروع في البحث في لاهوت لوتر، أن لوتر بوصفه شخصاً كان ممثلاً نموذجياً لـ «الطبع التسلّطي» كما سيتم توصيفه فيما بعد. وبما أنه قد ربّاه أب صارم فوق العادة وخبر القليل من المحبة أو الأمن وهو طفل، فقد مزّقته ازدواجية دائمة نحو السلطة؛ فكان يكرهها ويتمرد عليها، في حين كان يُعجَب بها ويغلب عليه الخضوع لها في الوقت عينه. وفي غضون حياته الكلية كانت هناك سلطة يعارضها وأخرى يُعجَب بها -هي أبوه ورؤساؤه في الدير في شبابه؛ والبابا والأمراء في زمن لاحق. وكان مفعماً بإحساس مفرط بالوحدة والعجز والضعف، ولكن في الوقت ذاته بالشغف بالسيطرة. وكانت الشكوك تعذّبه لمجرد أن تكون صفة اضطرارية، وكان دائم البحث عن شيء من شأنه أن يمنحه الأمن الداخلي ويفرّج عنه هذا العذاب من انعدام اليقين. وكان يكره الآخرين، ولاسيما «الرَّعاع»، ويكره نفسه، ويكره الحياة؛ وجاءت من كل هذا الكره مجاهدة حادّة ويائسة ليكون محبوباً. وكان يسري في كيانه الكلي الخوف، والشك، والانعزال الداخلي، وعلى هذا الأساس الشخصي كان من شأنه أن يصير النصير لجماعات اجتماعية كانت في وضع شديد الشبه بوضعه من الوجهة السيكولوجية.

ويبدو من المسوَّغ أن نضيف ملاحظة أخرى تتعلق بمنهج التحليل التالي. إن أي تحليل سيكولوجي لأفكار فرد أو أيديولوجية يهدف إلى فهم الجذور السيكولوجية التي تنشأ منها هذه الأفكار أو الآراء. والشرط الأول لمثل هذا التحليل هو الفهم الوافي للسياق المنطقي للفكرة، وماذا يريد صاحبها أن يقوله شعورياً.

وعلى أية حال، فنحن نعرف أن الشخص، ولو كان صادقاً من الوجهة الذاتية، يمكن في مرات كثيرة أن يكون مدفوعاً لا شعوريا بحافز مختلف عن الحافز الذي يعتقد أنه مدفوع به؛ وأنه قد يستخدم مفهوماً يتضمن من الناحية المنطقية معنى معيّناً ويعني له، لا شعورياً، معنى مختلفاً عن هذا المعنى «الرسمي». ثم إننا لنعلم أنه قد يحاول أن يوفّق بين بعض المتناقضات في شعوره بتأويل أيديولوجي أو طمس فكرة يكبتها بتبرير عقلي يعبّر عن نقيضها تماماً. وقد علّمنا فهمُ عمل العناصر اللاشعورية أن نكون متشكّكين إزاء الكلمات وألا نفهمها بحسب قيمتها الظاهرة.

وتحليل الأفكار له على الأغلب صلة بمهمتين: إحداهما أن نحدّد الوزن الذي يكون لفكرة معيّنة في النظام الأيديولوجي قاطبةً؛ والثانية أن نحدّد هل نتعامل مع تبرير عقلي يختلف عن المعنى **الحقيقي** للأفكار. ومن أمثلة المسألة الأولى ما يلي: إن التأكيد المنصبّ في أيديولوجية هتلر على جور معاهدة ڤرساي يؤدي دوراً هائلاً، وإنه لصحيح أنه كان صادق السخط على معاهدة السلام. ومهما يكن، إذا حلّلنا أيديولوجيته السياسية كلها رأينا أن أسسها هي الرغبة الشديدة في السلطة والفتح، ومع أنه يعطي الوزن الكبير شعورياً للجور الذي عوملت به ألمانيا، فإن هذه الفكرة كانت ذات وزن ضئيل فعلياً في كلية تفكيره. ويمكن أن يؤخذ المثال على الفارق بين المعنى المقصود شعورياً للفكرة ومعناها الحقيقي من تحليل معتقدات لوثر التي نعالجها في هذا الفصل.

ونقول إن علاقته بالله هي علاقة الخضوع على أساس عجز الإنسان. وهو ذاته يتحدث عن أن هذا الخضوع خضوع طوعي، ليس ناتجاً عن الخوف بل عن المحبة. وإذن قد يُدلي المرء بحجة منطقية مفادها أن ذلك ليس خضوعاً. ولكن من الناحية السيكولوجية يترتّب على البنية الكلية لأفكار لوثر أن نوع محبته أو إيمانه هو الخضوع بالفعل؛ وأنه على الرغم من أنه يفكّر **شعورياً** على أساس الصفة الطوعية والمحبّة لـ «خضوعه» لله، فإنه يسري فيه الإحساس بالعجز والضعف الذي يجعل

طبيعة علاقته بالله علاقة الخضوع. (تماماً كما يجري مراراً تصوّر أن الاعتماد المازوخي من شخص على آخر «محبة»). ولذلك، ومن وجهة نظر التحليل السيكولوجي، فإن الاعتراض بأن لوتر يقول شيئاً مختلفاً عما نعتقدأنه **يعنيه** (ولو لا شعورياً) له وزن ضئيل. ونعتقد أن بعض التناقضات في نظامه لا يمكن أن تُفهم إلا بتحليل المعنى السيكولوجي لمفهوماته.

وفي التحليل التالي لمعتقدات البروتستانتية فسرّتُ التعاليم الدينية وفقاً لما تعنيه من سياق النظام الكلي. ولم أستشهد بجمل تناقض بعض تعاليم لوتر أو كالڤان إذا كنتُ مقتنعاً أن وزنها ومعناها ليس من شأنهما أن يشكلا تناقضات حقيقية. ولكن التفسير الذي أقدّمه ليس مؤسَّساً على منهج انتقاء جمل خاصة تلائم تفسيري، بل على دراسة النظام الكلي لـ «لوتر» و«كالڤان»، ودراسة أساسه السيكولوجي واتّباع منهج تفسير عناصره المفردة على ضوء البنية السيكولوجية للنظام الكلي.

وإذا أردنا أن نعرف ما الجديد في تعاليم الإصلاح الديني فعلينا أن ندرس أولاً ما هو أساسي في لاهوت الكنيسة القروسطية[1]. وفي محاولتنا القيام بذلك تواجهنا الصعوبة ذاتها، تلك التي ناقشناها فيما يتصل بمفهومات من قبيل «المجتمع القروسطي» و«المجتمع الرأسمالي». وكما أنه لا يوجد في المجال الاقتصادي تغيّر مفاجئ من بنية إلى أخرى، لا يوجد مثل هذا التغيّر المفاجئ في المجال اللاهوتي كذلك. وإن بعض تعاليم لوتر وكالڤان شديدة الشبه بتعاليم الكنيسة القروسطية بحيث تصعب في بعض الأحيان رؤية أي اختلاف ماهوي بين الطرفين. فقد أنكرت الكنيسة الكاثوليكية، شأن البروتستانتيّة والكالڤانية، أنه يمكن للإنسان أن يجد الخلاص بناء على قوة فضائله وحسناته وحدها، وأنه يستطيع أن يعمل من دون

(١) إنني أتّبع هنا على الأغلب:

R.Seeberg' s **Lehrbuch der Dogmenschichte,** Deutsch Verlgsbuchhandlung. Leipzig. Vol. III, 1930; Vol. IV, 1, 1933; Vol. IV,2, 1920, and B.Bratmann' s **Lehrbuch der Dogmatik**, Herder, Freiburg, 1911.

نعمة الله بوصفها وسيلة لا غنى عنها للخلاص. وعلى أية حال، ومع كل العناصر المشتركة بين اللاهوتين القديم والجديد، فإن روح الكنيسة الكاثوليكية كانت مختلفة من حيث الماهية عن روح الإصلاح الديني، وخصوصاً فيما يتصل بمشكلة كرامة الإنسان وحريته وتأثير أعماله في مصيره.

وكانت بعض المبادئ معهودة في اللاهوت الكاثوليكي في الفترة الطويلة التي سبقت الإصلاح الديني: المعتقدات بأن طبيعة الإنسان، ولو أنه يفسدها إثم آدم، فإنها تكافح فطرياً من أجل الخير؛ وأن إرادة الإنسان حرة في ابتغاء الخير؛ وأن مجهود الإنسان ذو فائدة لخلاصه؛ وأنه بقرابين الكنيسة المقدسة، القائمة على حسنات موت المسيح، يمكن للآثم أن ينجو.

ومهما يكن، فإن بعض اللاهوتيين الأشد تمثيلاً للكنيسة، أمثال أوغسطين وتوما الأكويني، وعلى الرغم من تمسّكهم بالآراء المذكورة الآن، كانوا في الوقت ذاته يعلّمون تعاليم ذات روح عميقة الاختلاف. ولكن الأكويني، مع تعليمه مذهب القضاء والقدر، لم يكفّ عن تأكيد أن حرية الإرادة هي أحد تعاليمه الأساسية. وكان لسدّ الثلمة في التباين مُرغَماً على استخدام أشد التأويلات تعقيداً؛ ولكن مع أنه لا يبدو أن هذه التأويلات تحلّ التناقضات حلاً مُرضياً، فإنه لم يتراجع عن التعليم بأن حرية الإرادة والمجهود الإنساني لهما فائدة لخلاص الإنسان، ولو أن الإرادة ذاتها قد تحتاج إلى دعم من نعمة الله[1].

---

(١) فيما يتصل بالمسألة الأخيرة، يقول: «من هنا، فإن المقدّر له يجب أن يبذل الجهد في سبيل الأعمال الصالحة والصلاة؛ لأنه من خلال هذه الوسائل يتحقّق القَدَر بمنتهى اليقين ... ولذلك فإن القَدَر يمكن أن ترفده المخلوقات، ولكنها لا تستطيع أن تعرقله.»

The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas, literary translated by Fathers of the English Dominican Province. Second and revised edition, Burns Oates Washbourne, Ltd; London; 1929, Part I.Q. 23, Art. 8.

ويقول الأكويني في حرية الإرادة إنه يناقض جوهر الله وطبيعة الإنسان أن نفترض أن الإنسان ليس حراً في أن يقرر وأنه لا يمتلك الحرية حتى لرفض النعمة التي قدّمها إليه الله[1].

وأكدّ لاهوتيون آخرون أكثر مما أكّد الأكويني دور مجهود الإنسان من أجل الخلاص. ووفقاً لـ «بوناڤنتورا»Bonaventura، فإن قصد الله هو تقديم النعمة إلى الإنسان، ولكن لا يتلقّاها إلا الذين تأهّبوا لها بحسناتهم.

ونما هذا التأكيد في القرن الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر في أنظمة «دنز سكوتس»Duns Scotus، و«أوكام»Ockam، و«بيل»Biel، وهو نموّ مهم بوجه خاص لفهم الروح الجديدة للإصلاح الديني، ما دامت هَجَمات لوثر موجّهة خصوصاً ضد لاهوتيي أواخر العصورالوسطى الذين كان يسمّيهم Sau Theolo-gen [اللاهوتيين الخنازير].

ويوكّد «بيل» و«أوكام» أن دور حسنات الإنسان شرط لخلاصه، ومع أنهما تحدّثا كثيراً عن عون الله، فقد تخلّيا عن أهميته الأساسية كما تفترضها التعاليم القديمة[2]. وافترض بيل أن الإنسان حر ويستطيع أن يتجه دائماً إلى الله، الذي تأتي نعمته عوناً له. وكان أوكام يعلّم أن طبيعة الإنسان لم يفسدها الإثم في الحقيقة؛ وعنده أن الإثم مجرد فعل مفرد لا يغيّر جوهر الإنسان. وتعلن الرسالة التريدنتينوميةTridentinun بوضوح أن الإرادة الحرة تتعاون مع نعمة الله ولكنها يمكن أن تُحجم عن هذا التعاون أيضاً[3]. وصورة الإنسان، كما يقدّمها أوكام واللاهوتيون المتأخرون الآخرون، تُظهر أنه ليس الآثمَ المسكين بل هو كائن حر تجعله طبيعته ذاتها قادراً على كل ما فيه خير، وإرادته متحررة من القوة الطبيعية أو أية قوة خارجية أخرى.

---

(1)Cf. **Summa contra Gentiles, Vol. III.**

(2)R. Seeberg, **op. cit**; p. 766.

(3) Cf. Bartmann. **op. cit**; p. 468.

وممارسة شراء صك الغفران، التي أدّت دوراً متعاظماً في أواخر العصور الوسطى، والتي كانت إحدى هجمات لوتر الكبرى موجّهة ضدها، مرتبطة بالتأكيد المتزايد لدور الإنسان وفائدة جهوده. وكان الإنسان، بشرائه صك الغفران من رسول البابا، يعفي نفسه من العقاب الدنيوي الذي يُفترض أنه يقوم مقام العقاب الأبدي، وكما أشار سيبرغ[1]، كانت لدى الإنسان كل المسوّغات لتوقّع أن تكون كل آثامه مغفورة.

وقد يبدو لدى الوهلة الأولى أن هذه الممارسة التي يشتري بها المرء إسقاط عقوبة المطهر(*) من البابا تناقض فكرة نجوع مساعي الإنسان من أجل الخلاص، لأنها تتضمن الاعتماد على سلطة الكنيسة. ولكن مع أن هذا صحيح إلى حد ما، فإنه لصحيح أيضاً أن هذا الأمر يشتمل على روح الأمل والأمن؛ فإذا استطاع المرء أن يحرر نفسه من العقاب بمنتهى السهولة، خفّف من عبء الذنب كثيراً. فيستطيع أن يتحرر من ثقل الماضي براحة نسبية وأن يتخلّص من القلق الذي ينتابه. ويضاف إلى ذلك أن على المرء ألا ينسى أن تأثير صك الغفران، وفقاً لنظرية الكنيسة الصريحة أو الضمنية، كان يعتمد على المقدمة المنطقية التي هي أن الشاري قد تاب واعترف[2].

إن تلك الأفكار التي تختلف بشدة عن روح الإصلاح الديني موجودة كذلك

(*) المطهر Purgatory: مكان يُعتقد أن أرواح الذين ماتوا في حالة النعمة سوف تخضع فيه لقدر محدود من العذاب للتكفير عن آثامها وتطهيرها من الآثار الباقية للخطيئة المميتة. (المترجم)

(١) **Op. cit**; p. 624.

(٢) يبدو أن نظرية صك الغفران وممارسته مثالان يوضحان على وجه الخصوص تأثير الرأسمالية النامية. ولا تعبّر الفكرة التي مفادها أن المرء يستطيع أن يشتري التحرر من عقوبته عن مجرد الإحساس بالدور الرفيع للمال، ولكن نظرية صك الغفران كما صاغها كليمنس الرابع سنة ١٣٤٣ تُظهر كذلك روح التفكير الرأسمالي الجديد. وقد قال كليمنس الرابع إن في عهدة البابا مقداراً غير محدود من الحسنات التي اكتسبها من المسيح والقديسين وأنه يستطيع من ثم أن يوزّع أجزاء من هذه الثروة على المؤمنين (cf. R. Seeberg, **op. cit**; p.621). ونجد هنا مفهوم البابا بوصفه المحتكر الذي يمتلك رأسمالاً أخلاقياً طائلاً ويستخدمه لمنفعته المالية- من أجل الفائدة الأخلاقية لـ«زبُنه».

في كتابات الصوفيين، وفي المواعظ والقواعد المفصّلة لممارسات المعترفين ونجد فيها تأكيد كرامة الإنسان ومشروعية تعبيره عن ذاته الكلية. ونجد مع هذا الموقف فكرة الاقتداء بالمسيح، التي انتشرت منذ أوائل القرن الثاني عشر، والاعتقاد بأن الإنسان يمكن أن يطمح في أن يكون شبيهاً بالله. وقد أظهرت قواعد المعترفين فهماً كبيراً للوضع الملموس للفرد وعزَت الاعتراف إلى الفوارق الفردية الذاتية. ولم تعامل الإثم معاملتها للثقل الذي لابد أن يثقل الفرد ويُذلِّه، بل معاملتَها لضعف بشري يجب أن يكون لدى المرء فهمٌ واحترام له[1].

وفي الإجمال: لقد أكّدت الكنيسة القروسطية كرامة الإنسان، وحرية إرادته، وأن مساعيه ذات جدوى؛ وأكّدت الشبه بين الله والإنسان وكذلك حق الإنسان في أن يكون واثقاً بمحبة الله. وكان يُعتقد أن البشر متساوون وإخوة في شبههم بالله. وفي أواخر العصور الوسطى، وفي سياق ابتداء الرأسمالية، نشأ التحيّر وفقدان الأمن؛ ولكن في الوقت ذاته صارت الميول التي تؤكد دور الإرادة والمسعى الإنساني أقوى باطّراد. ويمكن أن نفترض أن فلسفة النهضة والتعاليم الكاثوليكية في أواخر العصور الوسطى قد عكست على السواء الروح السائدة في تلك الجماعات الاجتماعية التي منحها وضعها الاقتصادي إحساساً بالقوة والاستقلال. ومن جهة أخرى، قدّم لاهوت لوتر التعبير عن مشاعر الطبقة الوسطى التي شعرت، وهي تحارب سلطة الكنيسة وتستنكف من الطبقة الجديدة ذات الأموال الوفيرة، أنه تهدّدها الرأسمالية الصاعدة وتتغلّب عليها بالإحساس بالعجز وانعدام الأهمية الفردية.

وللاهوت لوتر جانبان من حيث اختلافه عن الموروث الكاثوليكي، أحدهما كان يتمّ تأكيده أكثر من الآخر في صورة تعاليمه التي تقدَّم عموماً في البلدان البروتستانتية. ويشير هذا الجانب إلى أنه قد أعطى الإنسان الاستقلال في الأمور

(١) إنني مدين لـ«تشارلز ترينكهاوس»Charles Trinkhaus بشحذ انتباهي إلى أهمية الكتابات الصوفية والوعظية وبعدد من الإشارات الخاصة المذكورة في هذه الفقرة.

الدينية؛ وأنه حرم الكنيسة من سلطتها وأعطاها للفرد؛ وأن مفهومه للإيمان والخلاص هو مفهوم الخبرة الدينية الذاتية، التي تكون المسؤولية كلها عند الفرد ولا أحد لديه السلطة التي يمكن أن تعطيه ما لا يستطيع الحصول عليه بنفسه. وهناك أسباب وجيهة لامتداح هذا الجانب من تعاليم لوتر وكالفان، ما دام أحدَ مصادر نموّ الحرية السياسية والروحية في المجتمع الحديث؛ وهو نموّ يرتبط، ولا سيما في البلدان البروتستانتية، بأفكار البيوريتانيةPusitanism ارتباطاً لا ينفصم.

والجانب الآخر للحرية الحديثة هو ما جلبته للفرد من العزلة والعجز، ولهذا الجانب جذوره في البروتستانتية بمقدار جانب الاستقلال. وبما أن هذا الكتاب مخصَّص في معظمه للحرية بوصفها عبءاً وخطراً، فإن التحليل التالي، بما فيه من أحادية جانب مقصودة، يؤكّد ذلك الجانب الذي يترسّخ فيه ذلك الوجه السلبي للحرية من تعاليم لوتر وكالفان: تأكيدهما للشر المتأصّل والعجز الأساسي في الإنسان.

وافترض لوتر وجود طوية شريرة فطرية في طبيعة الإنسان، توجّه إرادته للشر وتجعل من المحال لأي إنسان أن يؤدي أي عمل من أعمال الخير على أساس طبيعته("Naturaliter et inevitabiliter mala et vitiata natura"). وبالنظر إلى فساد طبيعة الإنسان وافتقارها الكامل إلى حرية الاختيار، فإن العدل هو أحد المفهومات الأساسية في التفكير الكلي عند لوتر. وبهذه الروح يبدأ تعليقه على رسالة بولص إلى الرومان:

> قد يبدو لأعيننا ولأعين الآخرين -المرموقين والصادقين للغاية- أن ماهية هذه الرسالة هي: أن نقضي على كل ما للبشر من حكمة وعدالة وأن نجذّرهما(*) ونمحقهما ... فما يهمّ هو أن يُقضى على العدالة

(*) جذَّر الشيء: اجتثّه من جذوره، فهو متجذّر ومنجذر. (المترجم)

والحكمة اللتين تتفتّحان أمام أعيننا وأن تُستأصَلا من قلبنا ومن ذاتنا المغرورة[1].

وهذا الاقتناع بفساد الإنسان وعجزه عن القيام بأي عمل صالح على أساس مزاياه هو شرط من شروط نعمة الله. فلن تنزل على الإنسان نعمة الله إلا إذا أذلّ نفسه وهدم إرادته الفردية وكبرياءه.

لأن الله يريد أن ينجيّنا لا بعدالتنا وحكمتنا الدخيلتين Fremde، بل بعدالة لا تأتي من أنفسنا ولا تنشأ في أنفسنا وإنما تأتي إلينا من مكان آخر ... أي يجب أن نتعلّم العدالة التي تأتي من الخارج حصراً والغريبة عن أنفسنا تماماً[2].

والتعبير الأشد جذرية من ذلك عن عجز الإنسان قدّمه لوتر بعد سبع سنوات في كرّاسته «عن عبودية الإرادة»De servo arbitrio، التي كانت هجوماً على دفاع إرازموسErasmus عن حرية الإرادة.

... وهكذا فإن الإرادة الإنسانية هي دابّة، إن جاز التعبير، بين الاثنين. فإذا جلس عليها الله فإنها ستريد وتذهب إلى حيث يريد الله، وكما يقول المزمور، «كنتُ دابّة أمامك، ومع ذلك فأنا معك باستمرار» (المزمور ٧٣، ٢٢، ٢٣). وإذا جلس عليها الشيطان بعد ذلك، فإنها ستريد وتذهب إلى حيث يريد الشيطان. ولا هي ذات قدرة على أن تختار، لأي راكب سوف تجري، ولا هي سوف تبحث؛ ولكن الركاب أنفسهم يتنازعون على امتلاكها والإمساك بها[3].

---

(1)Martin Luther, **Vorlesung über den Röerbrief,** Chapter I,i.
(والترجمة ترجمتي ما دامت لا توجد ترجمة إنجليزية.)

(2)**op. cit**, Chapter.I,i.

(3) Martin Luther, **The Bondage of the Will**. Translated by Henry Cole, M.A; B. Erdmans Publishing Co; Grand Rapids, Michigan, 1931, p. 74.

ويعلن لوتر أنه إذا لم يرغب المرء في :

أن يُغفل هذا الموضوع (موضوع حرية الإرادة) يرمّته (مما سيكون الأكثر أماناً والأكثر دينية) فإننا يمكن مع ذلك وبضمير حي أن نعلّم أنه يُستخدم من حيث السماح للإنسان بـ «حرية الإرادة» لا بخصوص الذين هم فوقه، بل بخصوص الذين هم تحته فقط ... والإنسان المتجه إلى الله ليست له «حرية إرادة»، ولكنه أسير، وعبد، وخادم إما لإرادة الله وإما لإرادة الشيطان[1].

والتعاليم القائلة بأن الإنسان أداة لا حول لها ولا قوة بيدي الله وشريرة من حيث الماهية، وأن مهمته الوحيدة هي أن يستسلم لإرادة الله، وأن الله قادر على إنقاذه نتيجة فعل يتعذّر فهمه من أفعال العدالة -هذه التعاليم لم تكن الجواب المحدَّد الذي كان من الممكن أن يقدّمه الإنسان المدفوع بشدة من اليأس والقلق والشك وفي الوقت ذاته تدفعه رغبة حماسية شديدة في اليقين مثل لوتر. ووجد أخيراً الجواب عن شكوكه. ففي العام ١٥١٨ جاءه إلهام مفاجئ. لا يمكن إنقاذ الإنسان على أساس فضائله؛ ولا يجوز حتى أن يتوسّط سواء أكانت أفعاله تسرّ الله أم لا؛ ولكنه يمكن أن يمتلك اليقين بالخلاص إذا كان لديه الإيمان. والإيمان يعطيه الله للإنسان؛ ومتى امتلك الإنسان خبرة الإيمان الذاتية التي لا خلاف فيها أمكن له كذلك أن يكون متيقّناً من خلاصه. والفرد متلقٍّ من حيث الأساس في علاقته بالله. ومتى ما تلقّى نعمة الله في خبرة الإيمان تبدّلت طبيعته، ما دام في فعل الإيمان يوحّد نفسه مع المسيح فيحلّ عدل المسيح محلّ عدله الذي أضاعه سقوط آدم. ومهما يكن، ليس

(١) (op. cit., p. 79). وهذا الانقسام -الخضوع للقوى العليا والسيطرة على القوى الدنيا- هو، كما سنرى، الصفة المميّزة لموقف الطبع التسلّطي.

في وسع الإنسان أن يكون فاضلاً تماماً في حياته، ما دام ليس في الإمكان أن تزول طبيعته الشرّيرة كلياً[1].

إن تعاليم لوتر في الإيمان بأنه خبرة المرء الذاتية التي لا خلاف فيها حول خلاصه يمكن لدى الوهلة الأولى أن يتراءى للمرء أنها على تناقض مفرط مع ما كان معهوداً في شخصية لوتر من الشعور الشديد بالشك، ومع تعاليمه حتى العام ١٥١٨. ومع ذلك، فمن الوجهة السيكولوجية هناك علاقة سببية في هذا التحوّل من الشك إلى اليقين، البعيد عن أن يكون متناقضاً. وعلينا أن نتذكّر ما قيل حول طبيعة هذا الشك: إذْ لم يكن الشكُّ العقلي الراسخ رسمياً. وإنما هو الشك غير العقلي الذي ينشأ عما يكابده من العزلة والعجز فردٌ يكون موقفه من العالم موقف القلق والبغض. وهذا الشكّ غير العقلي لا تشفيه الإجابات العقلية؛ ولا يمكن أن يزول إلا إذا أصبح الفرد جزءاً متمّماً لعالم ذي معنى. وإذا لم يحدث ذلك، كما لم يحدث لـ «لوتر» وللطبقة الوسطى التي كان يمثّلها، فلا يمكن إلا إسكات الشك ودفعه إلى تحت سطح الأرض، إن جاز التعبير، ولا يمكن أن يتمّ ذلك إلا بصيغة تبشّر باليقين المطلق. **والبحث الإكراهي عن اليقين**، كما نجده عند لوتر، **ليس التعبير عن الإيمان الصادق وإنما هو راسخ في الحاجة إلى التغلّب على الشك الذي لا يُحتمل**. وحلُّ لوتر هو الحلّ الذي نجده ماثلاً اليوم في العديد من الأفراد، الذين لا يفكرون على أساس لاهوتي: أعني العثور على اليقين باطّرح الذات الفردية المنعزلة، بصيرورة الفرد وسيلة بيدي قدرة قوية قاهرة. وعند لوتر كانت هذه القدرة هي الله فكان الخضوع المطلق يَنشد اليقين. ولكن مع أنه أفلح في إسكات شكوكه إلى حد ما، فإنها لم تختفِ حقاً؛ وكان حتى آخر يوم في حياته تنتابه نوبات الشكّ التي كانت تضطره إلى تجديد جهوده الرامية إلى الخضوع. ومن الناحية السيكولوجية، فإن للإيمان معنيين مختلفين تماماً. فقد يكون التعبيرَ عن

---

(1) Cf. **"Sermo de duplici institia"**(**Luthers Werke,** Weimar ed. Vol. II).

التواصل الداخلي مع البشر وتأكيد الحياة؛ أو قد يكون تشكّلاً ارتدادياً ضد شعور جوهري بالشك، له جذوره الراسخة في عزلة الفرد وموقفه السلبي من الحياة. وكانت لإيمان لوتر تلك الصفة التعويضية.

ومن المهم بصورة خاصة أن نفهم أهمية الشكّ ومحاولات إسكاته، لأن ذلك ليس مشكلة لا تتعلّق إلا بلاهوت لوتر، وكما سنرى وشيكاً، بلاهوت كالفان أيضاً، ولكنها ظلّت إحدى المشكلات الأساسية عند الإنسان الحديث. والشك هو نقطة الانطلاق في الفلسفة الحديثة، وكان للحاجة إلى إسكاته التأثير الأقوى في تطور العلم الحديث والفلسفة الحديثة. ولكن مع أن شكوكاً عقلية كثيرة قد حلّتها إجابات عقلية، فإن الشك غير العقلي لم يزل ولا يمكن أن يزول ما دام الإنسان لم يتقدم من الحرية السلبية [أو التحرر] إلى الحرية الإيجابية. وإذا نظرنا إلى المحاولات الحديثة لإسكاته، سواء أكان قوامها المجاهدة الإكراهية من أجل النجاح، أم الاعتقاد بأن المعرفة غير المحدودة للحقائق يمكن أن تلبّي نشدان اليقين، أم الخضوع لقائد يتولى المسؤولية عن «اليقين» - فإن كل هذه الحلول لا يمكن إلا أن تُقصي إدراك الشك. أما الشك ذاته فلن يزول ما دام الإنسان لم يتغلّب على عزلته ومادام مكانه في العالم لم يصبح مكاناً مفعماً بالمعنى على أساس حاجاته الإنسانية.

ما هي الصلة بين تعاليم لوتر والحالة السيكولوجية لكل الناس ما خلا الأغنياء والأقوياء قبيل انتهاء العصور الوسطى؟ كما رأينا، كان النظام القديم ينهار. وفَقَد الفرد أمن اليقين وكانت تهدّده القوى الاقتصادية الجديدة، من رأسماليين واحتكاريين؛ وحلّ التنافس محل المبدأ النقابي؛ وشعرت الطبقات الدنيا بضغط الاستغلال المتزايد. وكانت مناشدة «اللوترية» للطبقات الدنيا تختلف عن مناشدتها للطبقة الوسطى. وكان الفقراء في المدن في وضع يائس، ووضع الفلاحين أشد يأساً كذلك. كانوا يُستغلّون من دون رحمة ويُحرمون من الحقوق والامتيازات التقليدية. وكانوا في حالة ثورية وجدت تعبيرها في انتفاضات الفلاحين وفي

الحركات الثورية في المدن. وقد أفصح الإنجيل عن آمالهم وتوقّعاتهم في كلامه حول العبيد والكادحين في العهد المسيحي الباكر، وأرشد الفقراء إلى نشدان الحرية والعدل. وبالنظر إلى أن لوتر كان يهاجم السلطة ويجعل كلمة الإنجيل محور تعاليمه، فقد راق لهذه الجماهير المتململة كما راقت قبله الحركات الدينية الأخرى ذات الصفة الإنجيلية.

وعلى الرغم من أن لوتر قد قَبِل ولاءهم وتأييدهم له، فإنه لم يستطع أ يقوم بذلك إلا إلى حد معين؛ واضطر أن يفضّ التحالف عندما ذهب الفلاحون إلى أبعد من الهجوم على سلطة الكنيسة وتقدّموا بمجرد المطالب الصغيرة بتحسين نصيبهم. وراحوا يصيرون فئة ثورية تهدد بإسقاط السلطة كلها وتقوّض أسس النظام الاجتماعي الذي كانت الطبقة الوسطى شديدة الاهتمام بالمحافظة عليه. لأن الطبقة الوسطى، وحتى الفئة الدنيا منها، وعلى الرغم من كل الصعاب التي وصفناها آنفاً، كانت لديها امتيازات تدافع عنها في وجه مطالب الفقراء؛ ولذلك كانت شديدة العداء للحركات الثورية الهادفة إلى القضاء لا على امتيازات الأرستقراطية، والكنيسة، والاحتكارات وحسب، بل على امتيازاتها أيضاً.

وجَعَل وضعُ الطبقة الوسطى بين الأغنياء جداً والفقراء جداً ردّ فعلها معقّداً ومتناقضاً. فقد أراد أعضاؤها مساندة القانون والنظام بقوة، ومع ذلك كانت الرأسمالية الصاعدة تهدّدهم بقوة. وحتى الأعضاء الأكثر نجاحاً في الطبقة الوسطى لم يكونوا أغنياء وأقوياء كما كانت الفئة الصغيرة من كبار الرأسماليين. وكان عليهم أن يكافحوا بشدّة من أجل البقاء والتقدّم. وزاد ترف الطبقة ذات الأموال الطائلة من إحساسهم بالضآلة وملأهم بالحسد والسخط. وكانت الطبقة الوسطى في كليتها يعرّضها انهيار النظام الإقطاعي للخطر أكثر مما يقدّم إليها العون.

وعكست صورة الإنسان عند لوتر هذه الصورة تماماً. فالإنسان متحرر من كل الروابط التي تربطه بالسلطات الروحية، ولكن هذا التحرر ذاته يتركه وحيداً

وقلقاً، يغمره الإحساس بتفاهته الفردية وعجزه. وهذا الفرد المتحرر المنعزل تسحقه تجربة تفاهته الفردية. ويقدّم لاهوت لوتر التعبير عن هذا الإحساس بالعجز والشك. وصورة الإنسان التي يرسمها بلغة دينية تصوّر وضع الفرد كما يُحدثه التطوّر الاجتماعي والاقتصادي القائم. وكان عضو الطبقة الوسطى مغلوباً على أمره في وجه القوى الاقتصادية الجديدة كما كان لوتر يصوّر الإنسان في علاقته بالله.

ولكن لوتر قام بأكثر من إبراز الإحساس بالتفاهة الذي كان سارياً في الطبقات الاجتماعية التي كان يَعِظها -وعرض عليها حلاً. إن الفرد لا بمجرد قبول تفاهته بل بإذلال نفسه إلى أقصى حد، وبالتخلّي عن كل أثر للإرادة الفردية، وبالتبرّؤ من قوّته الفردية ونبذها يستطيع أن يأمل في أن يكون مقبولاً من الله. وكانت علاقة لوتر بالله علاقة خضوع تام. وباللغة السيكولوجية فإن مفهومه للإيمان يعني: إذا خضعتَ خضوعاً كاملاً، وإذا قبلت بتفاهتك الفردية، فإن الله القادر على كل شيء يمكن أن يريد أن يحبك وينقذك. وإذا تخلّصتَ من ذاتك الفردية بكل نقائصها وشكوكها بأقصى ما يمكن من محو الذات، فإنك تحرر نفسك من الإحساس بعدميّتك ويمكن أن تشارك في مجد الله. وهكذا، وبينما كان لوتر يحرّر الناس من سلطة الكنيسة، فقد جعلهم خاضعين لسلطة أشدّ طغياناً بكثير، هي سلطة الله الذي يُصرّ على أن خضوع الإنسان التام ومحق الذات الفردية هَما الشرط الأساسي لخلاصه. وكان «إيمان» **لوتر هو الاقتناع بأنه محبوب على شرط الاستسلام**، وهو حل يشترك بالكثير مع مبدأ خضوع الفرد التام للدولة و«القائد».

ويَظهر رعب لوتر من السلطة ومحبته لها كذلك في اقتناعاته السياسية. فعلى الرغم من أنه حارب سلطة الكنيسة، وكان مفعماً بالسخط على الطبقة الجديدة وفيرة المال -التي كانت الفئات العليا في المراتب الكهنوتية جزءاً منها- وعلى الرغم

من أنه أيّد ميول الفلاحين الثورية إلى حد معيّن، فقد طالب بالخضوع للسلطات الدنيوية، أي للأمراء، بأشدّ الطرق تطرّفاً.

ولو كان الذين هم في السلطة أشراراً ومن دون إيمان، فإن السلطة وقدرتها خير ومن الله... ولذلك حيث تكون سلطة وحيث تزدهر، فهناك تكون وهناك تبقى لأن الله قدّرها[1].

أو يقول:

يفضّل الله أن تعانوا من الحكومة، وأن توجد مهما تكن شريرة على السماح للرّعاع بأن يشاغبوا، مهما يكن مسوّغاً لهم القيام بذلك... فالأمير يظل أميراً، مهما يكن مستبداً. وهو بالضرورة لا يقطع إلا رؤوس القليلين ما دام لابد من أن تكون لديه رعايا ليكون حاكماً.

ويصبح الجانب الآخر لتعلّقه بالسلطة ورعبه منها بائناً في كرهه واحتقاره للجماهير العاجزة، «الرّعاع»، ولا سيما عندما يتخطّون بعض الحدود في محاولاتهم الثورية. ويكتب في إحدى تشنيعاته الكلمات الشهيرة:

لذلك فليبطش وليذبح وليطعن كل من في وسعه ذلك، سراً أو علانية، متذكرين أنه لا شيء يمكن أن يكون سامّاً أو مؤذياً أو شيطانياً أكثر من التمرد. إن ذلك حال المرء عندما يقتل كلباً مسعوراً؛ إذا لم تبطش به بطش بك، وكل الأمة معك[2].

---

(1)**Römerbrief,,** 13,1.

(2) "Against the Robbing and Murdering Hordes of Peasants" (1525). **Works of Martin Luther,** trnslation; C.M. Jacobs. A.T. Holman Company, Philadelphia, 1931. Vol. X, IV, p. 411.

وراجع مناقشة هربرت ماركوزه H. Marcuse لموقف لوثر من الحرية في:

Autorität und Familie, F. Alcan, Paris, 1926.

إن شخصية لوتر تُسفر عن الازدواجية حيال السلطة بقدر ما تُظهرها تعاليمه. فمن جهة تُرهبه السلطة كثيراً -وهي السلطة الدنيوية وسلطة الإله الاستبدادي- وهو من جهة أخرى يتمرد على السلطة- وهي سلطة الكنيسة. وهو يُظهر الازدواجية ذاتها في موقفه من الجماهير. فهو معهم بمقدار ما يتمردون ضمن الحدود التي وضعها. ولكن حين يهاجمون السلطات التي يوافق عليها يَبرز البغض والاحتقار الشديدان للجماهير. وسوف نُظهر في الفصل الذي يعالج آلية الهروب السيكولوجية أن هذه المحبة للسلطة المتزامنة مع كره الذين لا حول لهم ولا قوة هي من الخصال النموذجية في «الطبع التسلّطي».

وفي هذه المرحلة من المهم أن نفهم أن موقف لوتر من السلطة الدنيوية وثيق الاتّصال بتعاليمه الدينية. إنه في جعله الفرد يشعر أنه عديم القيمة والأهمية بمقدار ما يتعلّق الأمر بمزاياه، وفي جعله يشعر أنه أداة عاجزة بيدي الله، يحرم الإنسان من الثقة بالذات ومن الشعور بالكرامة الإنسانية الذي هو المقدّمة المنطقية لأي موقف ثابت ضد السلطات الدنيوية. وفي مجرى التطوّر التاريخي كانت نتائج تعاليم لوتر أبعد مدى من ذلك. فعندما فقَدَ الفرد إحساسه بعزّة نفسه وكرامته، كان مهيأً من الناحية السيكولوجية لفقدان الشعور الذي كان الصفة المميّزة للتفكير القروسطي، وهو أن مقصد الحياة هو الإنسان، وخلاصُه الروحي، وأهدافُه الروحية؛ وكان مهيّأً لقبولِ الدور الذي صارت فيه حياته وسيلة لمقاصد خارج نفسه، مقاصد الإنتاج الاقتصادي وتكديس رأس المال. وكانت آراء لوتر في المشكلات الاقتصادية قروسطية نموذجية، ولو أنها أكثر قروسطية من آراء كالڤان. وكان من دأبه أن يشمئزّ من فكرة أن الإنسان يجب أن يصبح وسيلة لغايات اقتصادية. ولكن بينما كان تفكيره في الأمور الاقتصادية تفكيراً تقليدياً، فإن تأكيده لانعدام الفرد كان مغايراً للتطور الذي لم يكن على الإنسان فيه أن يطيع السلطات الدنيوية وحسب بل أن يُخضع حياته لغايات المنجزات الاقتصادية، ولكنه مهّد

السبيل لذلك التطور. وفي عصرنا بلغ هذا الاتجاه الأوج في التأكيد الفاشي أن هدف الحياة هو أن يُضحَّى بها من أجل السلطات «العليا»، من أجل الزعيم أو الجماعة العرقية.

ويُسفر لاهوت كالڤان، الذي كان له أن صار مهماً للبلدان الأنغلو - سكسونية أهميةَ لوتر لألمانيا، عن تلك الروح التي يُسفر لوتر عنها، لاهوتياً وسيكولوجياً على حد سواء. ومع أنه قد عارض كذلك سلطة الكنيسة والقبول الأعمى لتعاليمها، فإن الدين عنده راسخ في عجز الإنسان؛ فإذلال النفس والقضاء على عزة النفس البشرية هما **الفكرة المهيمنة** على تفكيره. ووحده مَنْ يحتقر هذه الدنيا يمكن أن ينقطع إلى التأهّب لعالم المستقبل(١).

وهو يعلّم أن علينا أن نُذلّ أنفسنا وأن هذا الإذلال الشديد للنفس هو وسيلة الاعتماد على قوّة الله. «لأنه لا شيء يستحثّنا على أن نضع كل ثقة العقل واطمئنانه في الرب، وكذلك عدم الثقة بأنفسنا والقلق الناشئ عن وعي شقائنا.»(٢)

ويعظ أن الفرد يجب ألا يشعر أنه سيد نفسه.

نحن لسنا لأنفسنا؛ ولذلك لن يسود عقلنا ولا مشيئتنا في مناقشاتنا وأعمالنا. نحن لسنا لأنفسنا؛ ولذلك يجب ألا نقترح أن يكون غايةً لنا البحثُ عما عساه أن يكون وسيلة لتحقيق مقتضيات الجسد. نحن لسنا لأنفسنا؛ ولذلك فلننسَ، ما أمكن النسيان، أنفسنا وكل الأشياء التي لنا. على العكس، نحن لله؛ لذلك فلنعش ولنمت في سبيل الله. لأنه، كما تُهلك الناسَ أشدُّ الأوبئة اجتياحاً إن هم أطاعوا أنفسهم، فإن نعيم

(1)John Calvin' s **Institues of the Christian Religion,** translated by John Allen, Presbyterian Board of Christian Education, Philadelphia, 1928, Book III, Chapter IX,1.

(2) **op.cit.**, Book III, Chapter II, 23.

الخلاص الوحيد ليس أن يعرف المرء أو يريد أن يعرف أي شيء بنفسه بل أن يهديه الله الذي يسير أمامنا[1].

وعلى الإنسان ألا يجاهد في سبيل الفضيلة من أجل ذاتها. فذلك لا يُفضي إلى شيء إلا الغرور:

لأنها ملاحظة قديمة وصحيحة أنه يوجد عالم للرذائل كامن في روح الإنسان. بل لن تستطيعوا أن تجدوا أي دواء غير إنكار أنفسكم ونبذ كل الاعتبارات الأنانية، وتوجيه كل اهتمامكم إلى متابعة تلك الأمور التي يوجبِها الله عليكم، والتي يجب أن تتابع لهذا السبب وحده، لأنها تُرضيه[2].

---

(1) **op.cit.**, Book III, Chapter 7.1.

ومن قوله «لأنه كما تُهلك الناس» فالترجمة ترجمتي عن الأصل اللاتيني

Johannes Calvini. Institutio Christianae Religionis. Editionem curavit A. Tholuk, Berolini, 1835, Par. I, p. 445.

وسبب هذا التغيير هو أن ترجمة ألن Allen تحوّر الأصل تحويراً طفيفاً باتجاه تليين الصلابة في فكر كالفان. وألن يترجم هذه الجملة هكذا: «لأنه، كما أن انقياد الناس إلى ميولهم يُفضي بهم إلى الخراب بأشدّ الطرق حسماً، فكذلك تعويلنا على معرفتنا أو إرادتنا، ولكن مجرد اتّباع هداية الرب هو السبيل الوحيد إلى السلامة». وعلى أية حال، فإن العبارة اللاتينية sibi ipsis opbtemperant لا تساوي «اتّباع المرء ميوله» بل «طاعة المرء لنفسه». ومنعُ اتّباع المرء ميولَه له الصفة المعتدلة في فلسفة الأخلاق الكانتيّة القائلة بأن على المرء أن يقمع ميوله الطبيعية وبقيامه بذلك يتّبع أوامر ضميره. ومن جهة أخرى، فإن منع طاعة المرء لنفسه إنكارٌ لاستقلال الإنسان. ويتم التوصّل إلى التحوير الخفيف للمعنى في ترجمة ita unicas est salutis portis nihil nec sapere, nec Velle per se psum بعبارة «تعويلنا على معرفتنا وإرادتنا». وفي حين أن صياغة الأصل تناقض بصراحة شعار فلسفة التنوير: sapere aude- تجرأ على المعرفة: فإن ترجمة ألن لا تحذّر إلا من تعويل المرء على معرفته، وهو تحذير أقل تناقضاً مع الفكر الحديث بكثير. إنني أذكر هذه الانحرافات في الترجمة عن الأصل لأنها تقدّم مثالاً جيداً يوضح أن روح المؤلف قد تمّ «تحديثها» وتلوينها -ويقيناً من دون أي قصد للقيام بذلك -بل بمجرد ترجمته.

(2) **op.cit**; Book III, Chapter 7.2.

وينُكر كالڤان كذلك أن الأعمال الصالحة يمكن أن تؤدّي إلى الخلاص . فنحن نفتقر إليها تمام الافتقار . «ليس هناك أبداً عمل من إنسان تقي لم يتبيّن أنه بغيض ، إذا تمّ امتحانه بين يدي حكم الله المتشدّد . »[١]

وإذا حاولنا أن نفهم الدلالة السيكولوجية لنظام كالڤان ، صدَق عليه ، من حيث المبدأ ، ما قيل حول تعاليم لوثر . فكان كالڤان كذلك يَعِظ الطبقة الوسطى المحافظة ، الناس الذين يشعرون بالوحدة والذعر إلى أقصى الحدود ، والذين يعبّر عن مشاعرهم في تعاليمه حول تفاهة الفرد وعجزه وعبث مساعيه . وعلى أية حال ، قد نفترض وجود اختلاف طفيف ؛ فبينما كانت ألمانيا في عهد لوثر في حالة جَيَشان عامة ، لم تكن الطبقة الوسطى فيها هي الوحيدة التي يهدّدها صعود الرأسمالية ، بل كذلك الفلاحون وفقراء مجتمع المدينة ، كانت جنيف مقراً لجماعة مزدهرة نسبياً . وكانت سوقاً من الأسواق المهمة في النصف الأول من القرن الخامس عشر ، ومع أن مدينة «ليون» [الفرنسية] في زمن كالڤان كانت تفوقها في هذه الناحية[٢] ، فقد حافظت على قدر كبير من المتانة الاقتصادية .

وعلى العموم ، يبدو من المأمون أن يقال إن أتباع كالڤان قد جيء بهم على الأكثر من الطبقة الوسطى المحافظة[٣] ، وأن أتباعه الأساسيين في فرنسا وهولندا وإنجلترا كذلك لم يكونوا جماعات رأسمالية متقدّمة بل حرفيين وتجاراً صغاراً ، كان بعضهم أكثر رخاء من غيرهم ولكنهم ، بوصفهم جماعة ، كان يهدّدهم صعود الرأسمالية .

وكانت للكالڤانية عند هذه الطبقة الاجتماعية تلك الجاذبية التي كنا قد

(1) **op.cit.**, Book III, Chapter 14.11.

(2)Cf.J. Kuulicher, **op. cit.**, p. 249.

(3)Cf. Georgia Horkness. **John Calvin, The Man and His Ethics**. Henry Holt & Co; New York, 1931. p. 151 ff.

ناقشناها فيما يتصل باللوترية. لقد عبّرت عن حرية الفرد ولكنها عبّرت كذلك عن تفاهته وعجزه. وقدّمت حلاً بتعليم الفرد أنه بالخضوع التام وإذلال النفس يمكن أن يأمل في العثور على أمن جديد.

ويوجد عدد من الاختلافات الدقيقة بين تعاليم كالڤان ولوتر لا أهمية لها بالنسبة إلى الخطّ الفكري الرئيس لهذا الكتاب. ولا يحتاج إلى التأكيد إلا وجهان من أوجه الاختلاف. أحدهما هو مذهب كالڤان في القضاء والقدر. فخلافاً لمذهب القضاء والقدر كما نجده عند أوغسطين والأكويني ولوتر، يصبح عند كالڤان أحد أحجار الزاوية، وربما المذهب المحوري، لكل نظامه. وهو يمنحه صيغة جديدة بافتراض أن الله لا يقدّر النعمة لبعضهم وحسب، بل يقرر أن يقدّر على الآخرين اللعنة الأبدية[1].

فليس الخلاص أو اللعنةنتيجتين لأي عمل صالح أو طالح يقوم به الإنسان في حياته، بل هما مقدَّران من الله قبل أن يأتي الإنسان إلى الحياة في أي زمان. ومسألة لماذا يختار الله الخلاص لأحدهم ويحكم على الآخر باللعنة هي سر على الإنسان ألا يحاول التنقيب فيه. فقد كان يقوم بذلك لأنه يُرضيه أن يُظهر قدرته غير المحدودة على هذا النحو. وإله كالڤان، وعلى الرغم من كل المحاولات المبذولة للمحافظة على فكرة عدالة الله ومحبّته، له كل ملامح الطاغية من دون أية صفة من صفات المحبة أو العدالة. وفي تناقض صارخ مع «العهد الجديد»، ينكر كالڤان الدور الأسمى للمحبة ويقول: «أما ما يقدّمه معلّمو القرون الوسطى فيما يتصل بأفضلية المحبة على الإيمان والأمل فهو مجرد سروح الذهن في خيال مختلّ مشوّش...»[2].

(1) **op.cit.**, Book III, Chapter 21.5.

(2) **op.cit.**, Book III, Chapter 2,.24.

والدلالة السيكولوجية لمذهب القضاء والقدر دلالة ذات شقّين. فهي تعبّر عن إحساس الفرد بالعجز والتفاهة وتقوّي ذلك الإحساس. وليس في وسع أي مذهب أن يعبّر بصورة أقوى عن انعدام الفائدة هذا في إرادة الإنسان ومسعاه. فالحكم في مصير الإنسان يتّخذ بمعزل عن قدرة الإنسان تماماً وما من شيء يمكن القيام به لتغيير هذا الحكم. فهو أداة لا حول لها ولا قوة بيدي الله. والمعنى الآخر لهذا المذهب، كمعنى مذهب لوتر، عبارة عن وظيفة في إسكات الشك غير العقلي الذي كان عند كالڤان وأتباعه شأنه عند لوتر. ويبدو لدى الوهلة الأولى أن مذهب القضاء والقدر يقوّي الشكّ بدلاً من أن يُسكته. ألا يجب أن يكابد المرء شكوكاً أشدّ تعذيباً من قبل ليعرف أنه مقدّر عليه إما اللعنة الأبدية وإما الخلاص من قبل أن يولد؟ أنّى له أن يكون على يقين من أمر ما سيكون نصيبه؟ ومع أن كالڤان لم يعلّم أنه يوجد أي برهان ملموس على هذا اليقين، فقد كان لديه ولدى أتباعه الاقتناع بأنهم المصطَفُون. وتوصّلوا إلى هذا الاقتناع بآلية إذلال النفس التي حلّلناها فيما يتّصل بتعاليم لوتر. وكان مذهب القضاء والقدر، لامتلاكه هذا الاقتناع، يتضمن أقصى اليقين؛ فلا يمكن أن يقوم المرء بأي شيء يعرّض حالة الخلاص للخطر، ما دام خلاص المرء لا يعتمد على أعماله بل هو مقرَّر له قبل أن يولد أبداً. ومرة أخرى، وكما هي الحال مع لوتر، فإن الشكّ الجوهري كان يؤدي إلى نشدان اليقين المطلق؛ ولكن مع أن مذهب القضاء والقدر قد قدّم مثل هذا اليقين، فقد ظلّ الشكّ في الخلفية ويجب إسكاته المرة بعد الأخرى بالاعتقاد المتعصّب دائم النموّ بأن الجماعة الدينية التي ينتمي إليها تمثّل ذلك الجزء الذي اصطفاه الله من البشر.

ولنظرية كالڤان في القضاء والقدر معنى ضمني يجب ذكره بصراحة هنا، ما دام قد وَجَدَ أقوى إحياء له في الأيديولوجيا النازيّة: إنه مبدأ التفاوت الأساسي بين البشر. ويوجد عند كالڤان نوعان من الناس- الذين هم ناجون والذين تُقدَّر عليهم اللعنة الأبدية. وبما أن هذا القدر يحدَّد قبل أن يولدوا ومن دون أن يكونوا

قادرين على تغييره بأي شيء يعملونه أو لا يعملونه في حياتهم، يتم إنكار المساواة بين البشر من حيث المبدأ. فيُخلَق البشر غير متساوين. ويتضمن هذا المبدأ كذلك أنه لا يوجد تضامن بين البشر، لأنه يتمّ إنكار أحد العوامل الذي هو الأساس الأقوى للتضامن: المساواة في قدر الإنسان. وقد اعتقد الكالفانيوين بسذاجة تامة أنهم الأشخاص المختارون وأن كل الآخرين هم من حُكم عليهم باللعنة. ومن الواضح أن هذا الاعتقاد يمثّل من الوجهة السيكولوجية ازدراء وكرهاً عميقين للبشر الآخرين- وفي واقع الأمر، هو ذلك الكره الذي أضفوه على الله. وبينما أدّى الفكر الحديث إلى التأكيد المتزايد للمساواة بين البشر، لم يكن مبدأ الكالفانيين صامتاً تماماً. فالمذهب القائل بأن البشر متفاوتون أساساً وفقاً لخلفيتهم العرقية هو تأكيد للمبدأ ذاته بتبرير عقلي مختلف. فالتضمينات السيكولوجية هي ذاتها.

والاختلاف الآخر وشديد الأهمية عن تعاليم لوتر هو وضع التأكيد الأكبر على أهمية المسعى الأخلاقي والحياة الفاضلة. فليس الفرد هو من يستطيع أن **يغيّر قدره** بأي عمل من أعماله، وإنما أن يكون قادراً على بذل الجهد هو علامة من علامات انتمائه إلى الناجين. والفضائل التي يجب أن يكتسبهاالإنسان هي: التواضع والاعتدال (sobrietas)، والعدل (iustita) بمعنى أن يُعطى لكل شخص نصيبه المناسب، والورع (pietas) الذي يوحّد الإنسان مع الله[1]. وفي النمو اللاحق للكالفانية، يكتسب الأهميةَ تأكيدُ الحياة الفاضلة والمجهود المتواصل، وخصوصاً فكرة أن النجاح في الحياة الدنيوية نتيجة جهود كهذه، هو علامة من علامات الخلاص.[2]

---

(1) **Op.cit** Book III, Chapter 7, 3.

(٢) لقيت هذه المسألة الأخيرة اهتماماً خاصاً في أعمال ماكس ڤيبر Max Weber بوصفها إحدى الصلات المهمة بين مذهب كالفان وروح الرأسمالية.

على أنه كانت للتأكيد الخاص للحياة الفاضلة الذي هو الصفة المميزة للكالڤانية دلالة سيكولوجية خاصة كذلك. فقد أكّدت الكالڤانية ضرورة المجهود البشري المتواصل. وعلى المرء أن يحاول القيام بذلك باستمرار. ويبدو أن هذا المذهب على تناقض مع المذهب القائل بأن المجهود البشري عديم الجدوى فيما يتصل بخلاص الإنسان. فالموقف الجَبْري الذي يقوم على عدم بذل أي مجهود يمكن أن يبدو مثل استجابة أشدّ ملاءمة بكثير. ولكن بعض الاعتبارات السيكولوجية تُظهر أن الأمر ليس كذلك. فحالة القلق، والإحساس بالعجز والتفاهة، ولاسيما الشك المتعلّق بمستقبل المرء بعد الممات، تمثّل حالة ذهنية لا يحتملها عملياً أي شخص. ويكاد لا يقوى أحد ابتُلي بهذا الخوف على الاسترخاء، والاستمتاع بالحياة، وعدم الاكتراث حيال ما يحدث بعدئذ. والسبيل الممكن الوحيد إلى الهروب من هذه الحالة، حالةِ عدم اليقين التي لا تُطاق وإحساس المرء المشلّ بتفاهته هو تلك الخصلة التي صارت شديدة البروز في الكالڤانية: تنمية النشاط المهتاج والكفاح من أجل القيام بأمر ما. والنشاط بهذا المعنى يتّخذ الصفة الإلزامية: **على الفرد أن يكون نشيطاً ليتغلّب على شعوره بالشكّ والعجز**. وليس هذا النوع من المسعى والنشاط نتيجة قوة داخلية أو ثقة بالذات؛ وإنما هو هروب يائس من القلق.

ويمكن أن نلاحظ هذه الآلية بسهولة في نوبات ذعر القلق عند الأفراد. والإنسان الذي يتوقّع أن يتلقّى في غضون ساعات قليلة تشخيص مرضه -الذي قد يكون مميتاً- من الطبيعي تماماً أن يكون في حالة قلق. وعادةً لن يقعد بهدوء وينتظر. بل سيدفعه قلقه مراراً وتكراراً إلى نوع من النشاط الهائج إلى هذا الحدّ أو ذلك، إذا لم يشلّه. وقد يسير على الأرض ذهاباً وإياباً، ويبدأ بطرح الأسئلة وتكليم كل من يستطيع أن يصل إليه، وينظّف منضدته، ويكتب الرسائل. وقد يستمر في النوع المألوف من عمله ولكن بنشاط زائد واهتياج أشدّ. ومهما يكن

الشكل الذي يتّخذ جهده فإنه يحثّه القلق ويتجه إلى التغلّب على الإحساس بالعجز بوساطة النشاط المهتاج.

وكان للجهد في المذهب الكالڤاني معنى سيكولوجي آخر كذلك. إذ كان عدم تعب المرء في ذلك الجهد المتواصل ونجاحه في العمل الأخلاقي والدنيوي علامة متميّزة إلى هذا الحد أو ذلك من علامات أن المرء هو أحد الأفراد المختارين. وانعدام العقل في هذا الجهد الإلزامي هو أنه **ليس المقصود من النشاط أن يخلق غاية مرغوباً فيها بل أن يفي بالحاجة إلى الإشارة هل سوف يحدث أو لن يحدث شيء تمّ** تحديده مقدّماً، بمعزل عن نشاط المرء أو سيطرته. وهذه الآلية ملمح مشهور من ملامح المصابين بالعصاب الإكراهي. فعندما يخشى هؤلاء الأشخاص نتيجة التزام مهم فإنهم، وهم ينتظرون الجواب، قد يعدّون نوافذ المنازل أو أشجار الشارع. وإذا كان العدد زوجياً، شعر الشخص بأن الأمور ستكون على ما يرام؛ وإذا كان أحادياً فهو علامة على أن الشخص سوف يخفق. وفي مرات كثيرة لا يشير هذا الشك إلى حالة خاصة بل إلى حياة الشخص الكلية، وإكراه البحث عن «العلامات» سوف يعجّ فيها وفقاً لذلك. وكثيراً ما تكون الصلة بين عدّ الأحجار أو لعب لعبة الورق ذات اللاعب المفرد، أو المقامرة من جهة، والقلق والشك من جهة أخرى صلة غير شعورية. فقد يلعب الشخص لعبة الورق ذات اللاعب المفرد عن إحساس غامض بالاضطراب ولا يمكن إلا لمحلّل أن يُظهر الوظيفة الخفيّة لنشاطه: الكشف عن المستقبل.

وكان هذا المعنى للجهد في الكالڤانية جزءاً من المذهب الديني. وكان في الأصل يشير إلى الجهد الأخلاقي، ولكن التأكيد انصبّ بعدئذ وبصورة متزايدة على جهد المرء في عمله ونتائج هذا الجهد، أي النجاح أو الإخفاق في العمل الكسبي. وصار النجاح علامةَ نعمة الله، والإخفاق علامة النعمة.

وتكشف هذه الاعتبارات أن الإجبار على الجهد والعمل المتواصلين كان بعيداً عن التناقض مع الاقتناع الأساسي بعجز الإنسان. والجهد والعمل بهذا المعنى يتّخذان صفة غير عقلية تماماً. ولكن لم يكن لهما أن يغيّرا قَدَر الإنسان ما دام الله قد حدّده سلفاً، بقطع النظر عن أي جهد يقوم به الفرد. وهما لا يفيدان إلا بوصفهما وسيلة التنبؤ بالمصير المحدَّد سلفاً؛ في حين كان الجهد المهتاج في الوقت عينِه تسكيناً للروع إزاء الإحساس بالعجز الذي لا يطاق لولا ذلك.

وهذا الموقف الجديد من الجهد والعمل بوصفهما هدفاً في ذاتهما من الممكن أن يُفترض أنه أهم تبدّل سيكولوجي حدث للإنسان منذ نهاية العصور الوسطى. فعلى الإنسان في كل مجتمع أن يعمل إذا أراد أن يعيش. وقد حلّت مجتمعات كثيرة هذه المشكلة بجعلها العبيد يقومون بالعمل، فسمحت بذلك للإنسان الحر أن ينقطع إلى الأعمال «الأسمى». فلم يكن العمل في هذه المجتمعات خليقاً بإنسان حر. وفي المجتمع القروسطي، كذلك، كان العمل يتمّ توزيعه بصورة متفاوتة بين الطبقات المختلفة في التراتب الاجتماعي، وكان فيه قدر كبير من الاستغلال الفظ. ولكن الموقف من العمل كان مختلفاً عن الموقف الذي نشأ بعد ذلك في العصر الحديث. فلم تكن للعمل الصفة المجردة لسلعة يمكن أن تباع بيعاً مربحاً في السوق. كان المرء يعمل استجابة لطلب ملموس وبهدف ملموس: أن يكسب المرء رزقه. وكما أظهر ماكس ڤيبر بصورة خاصة، لم يكن هناك دافع إلى العمل أكثر مما هو ضروري للمحافظة على المستوى التقليدي للعيش. ويبدو أن العمل بالنسبة إلى بعض الجماعات القروسطية كان يُستمتع به بوصفه تحقيقاً للقدرة الإنتاجية؛ وكان كثيرون غيرهم يعملون لأن **عليهم** أن يعملوا ولأنهم يشعرون بأن هذه الضرورة مشروطة بالضغط من الخارج. وما كان جديداً في المجتمع الحديث هو أن الناس لم يصبحوا مدفوعين إلى العمل كثيراً بالضغط الخارجي بل بالإلزام الداخلي، الذي جعل الناس يعملون كما لا يمكن إلا لمعلّم شديد الصرامة أن يجعل الناس يعملون في المجتمعات الأخرى.

وكـان الإلزام الداخلي أنجع في تسـخيـر كل طاقـات العـمل من أي إلزام خارجي يمكن أن يكون في أي زمان. إذ يوجد دائماً ضد الإلزام الخارجي قدر معين من التمرد يعيق نجاعة العمل أو يجعل الناس غير صالحين لأية مهمة متميّزة تقتضي الذكاء، والمبادرة، والمسؤولية. أما الإجبار على العمل الذي تحوّل به الإنسان إلى سـائق العبيد(*) الذي يملكه في ذاته فلا يعيق هذه الخصائص. ومما لاريب فيه أن الرأسمالية لم يكن لها أن تنشأ لو لم تُشـقّ قناة للجزء الأكبر من طاقة الإنسان باتجاه العمل. ولا توجد فترة أخرى في التاريخ أولى فيها الناس الأحرار طاقتهم بكاملها للغرض الوحيد: العمل. وقد كان الدافع إلى العمل الذي لا هوادة فيه قوة من القوى الإنتاجية الأساسية، ليس أقل أهمية لنموّ نظامنا الصناعي من البخار والكهرباء.

لقد تحدّثنا إلى الآن على الأغلب عن القلق والإحساس بالعجز اللذين ينتشران في شخصية عضو الطبقة الوسطى. وعلينا الآن أن نبحث في خصلة أخرى لم نعرض لها إلا بإيجاز شديد هي: **عداوته واستياؤه**. والقول إن الطبقة الوسطى قد أظهرت العداوة الشديدة ليس بالمدهش. فأي شخص مُحبَط في التعبير الانفعالي والحِسّي ومهدَّدٌ في صميم وجوده من الطبيعي أن يستجيب بالعداوة؛ وكما رأينا، فإن أعضاء الطبقة الوسطى في كلّيتها ولا سيما منهم مَنْ لم يتّمتعوا بعدُ بفوائد الرأسمالية الصاعدة كانوا مُحْبَطين ومهدَّدين بصورة خطيرة. وكان العامل الآخر في اشتداد عداوتهم هو: ما كان في ميسور الجماعة الصغيرة من الرأسماليين، وفي جملتهم أرفع وجهاء الكنيسة، أن يتباهوا به من الترف والسلطة. وكان الحسد الشديد لهم هو النتيجة الطبيعية. ولكن بينما نشأ العداء والحسد، لم يستطع أعضاء الطبقة الوسطى العثور على التعبير المباشر الذي كان ممكناً بالنسبة إلى أعضاء الطبقات الدنيا. فهؤلاء كانوا يكرهون الأغنياء لأنهم

(*) سائق العبيد slave driver: هو الشخص الذي يُرغِم العبيد على العمل. (المترجم)

يستغلونهم، ولذلك كان في ميسورهم أن يشعروا بالكره ويعبّروا عنه. وكان في طوق أعضاء الطبقة العليا كذلك أن يعبروّا عن عدوانيّتهم مباشرة في الرغبة في السلطة. وكان أعضاء الطبقة الوسطى في كنههم محافظين؛ وقد أرادوا تثبيت المجتمع لا اجتثاث جذوره؛ وكان كل منهم يأمل في أن يصبح أشدّ رخاء وأن يشارك في الرخاء العام. ولذا لم يكن العداء يُعبَّر عنه بصراحة، أو حتى يمكن الإحساس به شعورياً؛ فلابد من كبته. إلا أن كبت العداء لا يحوّله إلا عن الإدراك، لا يلغيه. وعلاوةً، فإن العداء المكظوم، حين لا يجد أي تعبير مباشر، يزداد إلى حد يسري في الشخصية كلها، في علاقة المرء بالآخرين وبنفسه -ولكن بأشكال مبرَّرة عقلياً ومقنَّعة.

ويمثّل لوتر وكالڤان هذا العداء كلي الانتشار. ولا يقتصر معنى ذلك على أن هذين الرجلين كانا ينتميان، شخصياً، إلى صفوف أكبر الكارهين بين الشخصيات القيادية في التاريخ، وبالتأكيد بين الزعماء الدينيين؛ فالمعنى الأهمّ من ذلك هو أن تعاليمهما قد تلوّنت بهذا العداء ولا يمكن أن تروق إلا لتلك الجماعة التي يدفعها العداء الشديد المكبوت. وأشدّ التعابير إثارة للاهتمام عن هذا العداء نجده في مفهومهما لله، ولاسيما في تعاليم كالڤان. وعلى الرغم من أننا جميعاً قد أَلِفْنا هذا المفهوم، فإننا لا ندرك في كثير من الأحيان ما يعنيه تماماً تصوُّر أن الله كائن استبدادي وعديم الرحمة كإله كالڤان، الذي قدّر على قسم من البشر اللعنة الأبدية من دون أي تسويغ أو سبب إلا أن هذا الفعل تعبير عن قدرة الله. وكان كالڤان ذاته مهتماً، من دون شك، بالاعتراضات الواضحة التي يمكن أن تصدر ضد هذا التصورّ لله؛ ولكن التأويلات المدقّقة إلى هذا الحدّ أو ذلك والتي أنشأها للتمسّك بصورة الله العادل والمحب لا تتكشّف عن أدنى درجة من الإقناع. فهذه الصورة للإله الاستبدادي، الذي يريد السيطرة غير المحدودة على البشر ويريد خضوعهم وذلّهم، كانت إسقاطاً لعداء الطبقة الوسطى وحسدها.

وقد وجد العداء والاستياء التعبير كذلك في طبيعة العلاقات مع الآخرين. وكان الشكل الرئيس الذي اتّخذته هو الحفيظة الأخلاقية، التي كانت الصفة المميزة من دون استثناء للطبقة الوسطى الدنيا من عهد لوتر إلى عهد هتلر. وبينما كانت هذه الطبقة حاسدة بالفعل لأولئك الذين يملكون الثروة والسلطة ويستطيعون أن يستمتعوا بالحياة، فقد برّرت هذا الاستياء والحسد الحياتيين على أساس الحفيظة الأخلاقية وعلى أساس الاقتناع بأن هؤلاء الناس الرفيعين سوف يعاقَبون بالعذاب الأبدي[1]. إلا أن التوتّر العدائي ضد الآخرين قد وجد التعبير بطرق أخرى كذلك. وكان نظام كالڤان في الحكم في جنيف يتّصف بالارتياب والعداء من جانب كل شخص ضد كل شخص غيره، ومن المؤكد أنه يمكن اكتشاف القليل من روح المحبة والأخوّة في نظام حكمه الاستبدادي. وكان كالڤان سيّئ الظن في الثراء وفي الوقت ذاته لديه القليل من الشفقة على الفقر. وفي التطور اللاحق للكالڤانية كثيراً ما كانت تظهر التحذيرات من مصادقة الغرباء، والمواقف القاسية من الفقراء، والأجواء العامة لسوء الظن[2].

وفضلاً عن إسقاط العداء والحسد على الله والتعبير غير المباشر عنهما على شكل الحفيظة الأخلاقية، كانت الطريقة الأخرى التي وجد العداء التعبير عنه هي توجيه المرء العداء ضد نفسه. وقد رأينا كيف كان لوتر وكالڤان على السواء يؤكّدان بحماسة ضعف الإنسان ويعلّمان أن إذلال النفس والحطّ من قدر الذات هما الأساس لكل فضيلة. ويقيناً ما كان في ذهنهما شعورياً شيء غير الدرجة المتطرفة من التواضع. ولكن ليس هناك شك لدى أي شخص مطّلع على الآليات

(1) Cf. Ranulf' s **Moral Indignation and Middle Class Psychology.**

وهذه دراسة هي إسهام مهم في فرضية أن الحفيظة الأخلاقية خصلة نموذجية في الطبقة الوسطى، ولاسيما الطبقة الوسطى الدنيا.

(2) Max Weber; **op.cit.**,p. 102.,Tawney, **op.cit.**,p.190; Ranulf, **op. cit.**,p. 66 ff

السيكولوجية لاتّهام الذات وإذلال النفس في أن هذا النوع من «التواضع» راسخ في بُغض عميق، قد سدَّ السبيل أمام توجيهه إلى العالم الخارجي، لسبب أو لآخر، وأخذ يعمل ضد ذات المرء. ومن الضروري لفهم هذه الظاهرة فهماً وافياً أن ندرك أن مواقف المرء من الاخرين ومن نفسه بعيدة عن أن تكون متناقضة، وهي من حيث المبدأ تسير متوازية. ولكن بينما كثيراً ما يكون العداء نحو الآخرين شعورياً ويمكن التعبير عنه بصراحة، فإن العداء الذي يوجّهه المرء ضد نفسه يكون في العادة لا شعورياً (إلا في الحالات المرَضيّة)، ويجد التعبير عنه في الأشكال غير المباشرة والمبرَّرة. وأحد هذه الأشكال هو تأكيد الشخص المفرط لضعفه وتفاهته، الذي كنا نتحدث عنه؛ ويظهر شكل آخر تحت قناع الضمير أو الواجب. وكما يوجد تواضع لا علاقة له بكره الذات، توجد مطالب حقيقية للضمير وإحساس بالواجب لا جذور لها في العداء. ويشكّل الضمير الحقيقي جزءاً من الشخصية المتكاملة واتّباع مطالبه هو تأكيد للذات الكلية. وعلى أية حال، فإن الشعور بـ «الواجب» كما نجده منتشراً في حياة الإنسان الحديث من عصر الإصلاح الديني حتى الزمن الحالي في التبريرات الدينية أو الدنيوية، يلوّنه العداء الموجّه ضد الذات بشدّة. و«الضمير» هو سائق عبيد، يضعه الإنسان في داخله بنفسه. إنه يدفعه إلى أن يعمل وفقاً لرغبات وأهداف **يعتقد** أنها رغباته وأهدافه، في حين أنها بالفعل انغلال المطالب الاجتماعية الخارجية في داخل نفسه. وهو يدفعه بخشونه وقسوة، ويمنعه من السرور والسعادة، جاعلاً كل حياته تكفيراً عن إثم سرّي[1]. وهو كذلك

---

(١) رأى فرويد عداء الإنسان لنفسه يتضمّنه ما يدعوه الأنا الأعلى. ورأى كذلك أن الأنا الأعلى هو غَلّ السلطة الخارجية والخطرة في داخل الذات. ولكنه لم يميّز بين المثُل العفوية التي هي جزء من الذات، والأوامر المنغلّة التي تحكم الذات... ووجهة النظر المقدَّمة هنا مدروسة بتفصيل أشدّ في دراستي حول البنية النفسية للسلطة:

(Autorität und Familie, ed. M. Horkheimer, Alcan, Paris, 1934).

وقد أشارت كارين هورني Karen Horney إلى الطبيعة الإرغامية لمطالب الأنا الأعلى في كتابها New Ways in Psychology.

الأساس لـ «الزهد الدنيوي الداخلي»، المعهود كثيراً في الكالڤانية الباكرة والپيوريتارنية المتأخّرة. والعداء الراسخ في هذا النوع الحديث من التواضع والشعور بالواجب يفسّر كذلك أحد التناقضات المحيِّرة نوعاً ما لولا معرفته: هو أن هذا التواضع يلازم ازدراء الآخرين، وأن ادّعاء الصلاح للنفس قد حلّ محل المحبة والرحمة. والتواضع الصادق وشعور المرء الصادق بالواجب نحو إخوته البشر لا يمكن أن يؤدّيا إلى ذلك؛ ولكن إذلال النفس و«الضمير» المنكِر للذات ليسا إلا أحد جانبي العداء، والجانب الآخر هو احتقار الآخرين وكراهيتهم.

وعلى أساس هذا التحليل الوجيز لمعنى الحرية في عصر الإصلاح الديني، يبدو من المناسب أن نُجمل النتائج التي توصّلنا إليها فيما يتعلّق بمشكلة الحرية الخاصة ومشكلة التفاعل الاقتصادي العامة، والعوامل السيكولوجية والأيديولوجية في العملية الاجتماعية.

وكانت لانهيار النظام القروسطي للمجتمع الإقطاعي أهمية كبيرة بالنسبة إلى كل طبقات المجتمع: فقد تُرك الفرد وحيداً ومنعزلاً. كان حراً. وكانت لهذه الحرية نتيجة مزدوجة. فقد حُرِم الإنسان من الأمن الذي كان يتمتّع به ومن الشعور الذي لاريب فيه بالانتماء، وانفلت منسلخاً عن العالم الذي كان يُشبع نشدانه للأمن اقتصادياً وروحياً على السواء. وشعر أنه وحيد وقلق. غير أنه كان حراً في أن يعمل ويفكر بصورة مستقلة، وأن يصير سيد نفسه، وأن يستفيد من الحياة بقدر ما يستطيع - لا كما قيل له أن يستفيد. وعلى أية حال، وتبعاً للوضع الحياتي الحقيقي لأعضاء الطبقات الاجتماعية المختلفة، كان لهذين النوعين من الحرية وزن متفاوت. ولم يكسب من الرأسمالية الصاعدة إلا أعضاء الطبقة الأنجح في المجتمع وإلى حد منحهم الثروة والسلطة الحقيقيتين. وكان في إمكانهم أن يتوسّعوا، ويفتحوا البلدان، ويكنزوا الثروات نتيجة نشاطهم وحساباتهم العقلية. وكانت أرستقراطية

المال الجديدة هذه، باتحادها مع أرستقرطية المولد، في وضع يمكنها من التمتّع بثمار الحرية الجديدة والفوز بإحساس جديد بالسيادة والمبادرة الفردية. ومن جهة أخرى، كان عليها أن تسيطر على الجماهير وأن يتحارب أعضاؤها، وهكذا فإن وضعها، كذلك، لم يكن خلواً من الاضطراب والقلق الجوهريين. ولكن على العموم، كان المعنى الإيجابي للحرية سائداً بالنسبة إلى الرأسمالي الجديد. وكان يعبَّر عنه في الثقافة التي نبتت على تراب الأرستقراطية الجديدة، ثقافة عصر النهضة. ويعبَّر في فنّها وفلسفتها عن الروح الجديدة للكرامة الإنسانية، والإرادة، والسيادة، ولو كان يعبَّر كذلك عن قدر كافٍ من اليأس والريبيّة في كثير من الأحيان. والتأكيد ذاته لقوة الفعالية والإرادة الإنسانيتين موجود في التعاليم اللاهوتية للكنيسة الكاثوليكية في أواخر العصور الوسطى. ولم يكن لاهوتيو تلك الفترة يتمردون على السلطة، فقد قبلوا هدايتها؛ ولكنهم أكّدوا المعنى الإيجابي للحرية، وإسهام المرء في تقرير مصيره، وقوته، وكرامته، وحرية إرادته.

ومن جهة أخرى، كانت الطبقات الفقيرة، من سكان المدن الفقراء، والفلاحين بوجه خاص، يدفعها النشدان الجديد للحرية والأمل المتأجّج في إنهاء الضيم الاقتصادي والشخصي المتزايد. وكان لديها القليل مما تخسره والكثير مما تكسبه. ولم تكن مهتمة بالحذلقات الدوغمائية، بل بالمبدأين الأساسيين في «الكتاب المقدس»: الأخوّة والعدالة. واتّخذت آمالهم شكلاً فاعلاً في عدد من الثورات السياسية والحركات الدينية التي تتميّز بروح عدم الاستعداد للتراجع التي كانت معهودة في البداية الأولى للمسيحية.

على أن اهتمامنا الأكبر قد شغَلَه رد فعل الطبقة الوسطى. فعلى الرغم من أن الرأسمالية الصاعدة قد أدّت إلى تزايد الاستقلال والمبادرة، فقد شكّلت تهديداً إلى حد كبير. وفي بداية القرن السادس عشر لم يكن فردُ الطبقة الوسطى يستطيع بعدُ

أن ينال من الحرية الجديدة القوة والثقة. وإلى جانب ذلك، كان مفعماً بالاستياء الحارق من ترف الطبقات الغنية وسلطتها، بما في ذلك مراتب الكنيسة الرومانية. وقدّمت البروتستانتية التعبير عن مشاعر التفاهة والامتعاض؛ وقضت على ثقة الإنسان بمحبة الله غير المشروطة؛ وعلّمت الإنسان أن يحتقر نفسه والآخرين ولا يثق بنفسه ولا بهم؛ وجعلته وسيلة بدلاً من أن يكون غاية؛ واستسلمت للسلطة الدنيوية وتخلّت عن المبدأ الذي فحواه أن السلطة الدنيوية ليست مسوَّغة بمجرد وجودها إذا ناقضت المبادئ الأخلاقية؛ وفي قيامها بذلك كانت تتنصّل من العناصر التي كانت أسسَ التراث اليهودي -المسيحي. وقدّمت تعاليمُها صورة للفرد والله والدنيا، كانت فيها هذه المشاعر يسوّغها الاعتقاد الذي اعتقده الفرد بأن التفاهة والعجز قد جاءا من خصائص الإنسان من حيث هو وأنه ينبغي أن يشعر بما اعتقد.

وبذلك لم تقتصر التعاليم الدينية الجديدة على تقديم التعبير عما كان يعتقد به العضو العادي في الطبقة الوسطى، بل قامت بإضفاء التبرير والنظامية على هذا الموقف، وزادته وقوّته كذلك. ومهما يكن، فقد قامت بأكثر من ذلك؛ إذ كشفت للفرد سبيل التغلّب على قلقه. وعلّمته أنه بالقبول الوافي بعجزه والخصلة الشريرة في طبيعته، وبحسبان حياته الكلية تكفيراً عن آثامه، وبالحد الأقصى من إذلال النفس، وكذلك بالجهد المتواصل، يمكن أن يتغلّب على شكّه وقلقه؛ وأنه بالخضوع التام يمكن أن يحبه الله ويمكن على الأقل أن يأمل في الانتماء إلى الذين قرر الله لهم النجاة. وكانت البروتستانتيّة وفاء بالحاجات الإنسانية للفرد المذعور، المنعزل، المجتث من الجذور [=المنجذر] الذي كان عليه أن يوجّه نفسه إلى عالم جديد وأن يرتبط به. وبنية الطبع الجديدة، الناشئة عن التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والتي تزيد شدتّها التعاليم الدينية، قد صارت من ثم عاملاً مهماً في تشكيل المزيد من

النموّ الاجتماعي والاقتصادي. وتلك الخصائص الراسخة في بنية هذا الطبع- الإرغام على العمل، والشغف بحسن التدبير، واستعداد المرء لجعل حياته أداة لمقصد سلطة غير شخصية، والزهد، والشعور الإلزامي بالواجب -كانت خصالَ طبع صارت قوى إنتاجية في المجتمع الرأسمالي ولولاها لما أمكن تصوّر النموّ الاقتصادي والاجتماعي الحديث؛ وكانت قوالبَ خاصّة تشكّلت ضمنها الطاقة البشرية وفيها أصبحت إحدى القوى الإنتاجية في العملية الاجتماعية. وكان العمل وفقاً لخصال الطبع المتشكّلة حديثاً مفيداً من وجهة الضرورات الاقتصادية؛ وكان مُرْضياً سيكولوجياً كذلك، ما دام هذا العمل يستجيب لأحوال القلق عند هذا النوع الجديد من الشخصية كما يستجيب لحاجاته. ولنضع المبدأ ذاته في صيغة أعمّ: إن العملية الاجتماعية، بتحديدها نمط حياة الفرد، أي علاقته بالآخرين وبالعمل، تصوغ بنية طبعه؛ والأيديولوجيات الجديدة -الدينية والفلسفية والسياسية- التي تنجم عن بنية الطبع المتغيّرة هذه وتروق لها فتزيد بذلك شدّتها -تُرضيها وتوطّدها؛ وبالتالي تصبح خصال الطبع المتشكّلة حديثاً عوامل مهمة في المزيد من النموّ الاقتصادي وتؤثّر في العملية الاجتماعية؛ وبينما كان نشوؤها في الأصل ردَّ فعل على تهديد القوى الاقتصادية الجديدة، صارت ببطء قوى إنتاجية ترفد النموّ الاقتصادي الجديد وتزيد شدّته[1].

(*) إن البحث الأشدّ تفصيلاً في التفاعل بين العوامل الاجتماعية-الاقتصادية، والأيديولوجية، والسيكولوجية سوف يقدَّم في الملحق.

الفصل الرابع

جانبا الحرية عند الإنسان الحديث

خُصّص الفصل السابق لتحليل المعنى السيكولوجي لأبرز التعاليم البروتستانتية. وأظهر أن التعاليم الدينية الجديدة كانت وفاء بالحاجات النفسية التي هي في حد ذاتها قد أحدثها انهيار النظام الاجتماعي القروسطي وبدايات الرأسمالية. وتمحور التحليل حول مشكلة الحرية في معناها المزدوج؛ فأظهر أن التحرر من روابط المجتمع القروسطي التقليدية، مع منحه الفرد إحساساً جديداً بالاستقلال، قد جعله في الوقت ذاته وحيداً ومنعزلاً، ومفعماً بالشك والقلق، ودفعه إلى الخضوع وإلى النشاط الإلزامي وغير العقلي.

وأودّ في هذا الفصل أن أُظهر أن النموّ الإضافي للمجتمع الرأسمالي قد أثّر في الشخصية في ذلك الاتجاه الذي بدأ يتّخذه في عصر الإصلاح الديني.

وبتعاليم البروتستانتية، كان الإنسان متأهّباً للدور الذي كان عليه أن يؤدّيه في النظام الصناعي الحديث. وهذا النظام، بممارسته الروح التي نشأت منه وطالت كل وجه من أوجه الحياة، قد صاغ الشخصية الكلية للإنسان وأبرز التناقضات التي ناقشناها في الفصل السابق: قد أنشأ الفرد - وجعله أشدّ عجزاً؛ وزاد حريته- وخلق تبعيّات من نوع جديد. ونحن لا نحاول أن نصف تأثير الرأسمالية في البنية الكلية لطبع الإنسان، ما دمنا لا نركّز إلا على جانب واحد لمشكلته العامة: الصفة الجدلية لعملية نموّ الحرية. وسيكون هدفنا أن نُظهر أن بنية المجتمع الحديث تؤثر في

وجهتين في وقت واحد: فيصير أكثر استقلالاً ونقديّة واعتماداً على الذات، ويصير أكثر انعزالاً وانفراداً وخوفاً. ويعتمد فهم المشكلة الكلية للحرية على القدرة على رؤية كلا الجانبين للعملية فلا تنقطع عنا آثار أحد الجانبين ونحن نتابع الآخر.

وهذا أمر صعب لأننا تقليدياً نفكر على أساس غير جدلي ونميل إلى الشك في مسألة أيمكن أن ينجم اتجاهان متناقضان في وقت واحد عن سبب واحد. ويضاف إلى ذلك أنه من الصعب إدراك الحرية السلبية، والعبء الذي تضعه على الإنسان، وخصوصاً بالنسبة إلى الذين قلوبهم مع قضية الحرية. وبما أن الاهتمام في الكفاح من أجل الحرية في التاريخ الحديث كان متركزاً على محاربة الأشكال القديمة من السلطة والزجر، فمن الطبيعي أن يعتقد المرء أنه كلما أُزيلت هذه الزواجر التقليدية، ازداد فوز المرء بالحرية. إلا أنه يفوتنا بما فيه الكفاية أن نتبيّن أنه على الرغم من أن الإنسان قد تخلّص من أعداء الحرية التقليديين، فقد نشأ أعداء جُدد لهم طبيعة مختلفة؛ أعداء ليست لهم ماهية الزجر الخارجي، بل هم عوامل داخلية تسدّ السبيل أمام التحقيق الوافي لحرية الشخصية. فنحن، مثلاً. نعتقد أن حرية العبادة تشكّل أحد الانتصارات النهائية للحرية. ولا نتبيّن بما فيه الكفاية أن ذلك مع أنه انتصار على تلك السلطات في الكنيسة والدولة التي لم تسمح للإنسان بالعبادة وفقاً لضميره، فإن الفرد الحديث وإلى حد كبير قد فَقَد القدرة على امتلاك الإيمان بأي شيء لا يمكن أن تثبته مناهج العلوم الطبيعية. أو نختار مثالاً آخر هو أننا نعتقد أن حرية الكلام هي الخطوة الأخيرة في مسيرة انتصار الحرية. وننسى، مع أن حرية الكلام تشكّل انتصاراً مهماً في المعركة ضد الزواجر **القديمة**، أن الإنسان في وضع فيه الكثير مما يعتقد «هو» به ويقول هو ما يعتقد به ويقوله كل شخص سواه؛ وأنه لم يكتسب القدرة على التفكير الأصيل - أي بنفسه- الذي يُضفي المعنى على ادّعائه بأنه لا يمكن لأحد أن يعيق التعبير عن أفكاره. وكذلك، نحن نفتخر بأن الإنسان في سلوكه الحياتي قد صار متحرراً من السلطات الخارجية، التي تقول

له ما عليه أن يفعل أو ألاّ يفعل. ونُغفل دور السلطات مجهولة الصاحب مثل «الرأي العام» و «الفهم المشترك»، التي تكون قوية جداً بسبب استعدادنا العميق للتطابق مع التوقّعات التي لدى كل شخص حولنا وما يساويها من الخوف العميق من أن نكون مختلفين. وبكلمات أخرى، يسحرنا نموّ التحرر من السلطات التي هي **خارج** أنفسنا، ونعمى عن حقيقة الزواجر والإلزامات والمخاوف **الداخلية**، التي من شأنها أن تقوّض معنى الانتصارات التي ظفرت بها الحرية على أعدائها التقليديين. ولذا نميل إلى الاعتقاد بأن مشكلة الحرية هي حصراً مشكلة كسب **المزيد** بعدُ من الحرية التي هي من النوع الذي كسبناه في سياق التاريخ الحديث، وإلى تصديق أن الدفاع عن الحرية في وجه مثل هذه السلطات التي تنكر مثل هذه الحرية هي كل ما هو ضروري. وننسى، مع أن كل حرية من الحريات التي تمّ الظفر بها يجب الدفاع عنها بمنتهى القوة، أن مشكلة الحرية ليست مجرد مشكلة كمية، بل هي مشكلة كيفية؛ وأنه ليس علينا الاقتصار على المحافظة على الحرية التقليدية وزيادتها، بل علينا كسب نوع جديد من الحرية، نوع يمكّننا من تحقيق ذاتنا الفردية، ومن بلوغ الإيمان بهذه الذات وبالحياة.

وأي تقديم نقدي للتأثير الذي كان للنظام الصناعي في هذا النوع من الحرية الداخلية يجب أن يبدأ من الفهم الوافي للتقدّم الهائل الذي كانت الرأسمالية تعنيه لنموّ الشخصية الإنسانية. وفي واقع الأمر، فإن أي تقويم نقدي للمجتمع الحديث يُهمل هذا الجانب من الصورة لا بد أن يتبيّن أنه راسخ في رومانسية غير عقلية وفيه شبْهة انتقاد الرأسمالية، لا من أجل التقدم، بل من أجل القضاء على أهم منجزات الإنسان في التاريخ الحديث.

وما بدأت البروتستانتية تفعله في تحرير الإنسان روحياً، واصلته الرأسمالية عقلياً واجتماعياً وسياسياً. وكانت الحرية الاقتصادية أساس هذا النموّ، وكانت الطبقة الوسطى بطلته. ولم يعد الفرد مرتبطاً بنظام اجتماعي ثابت، قائم على

الموروث مع وجود هامش صغير نسبياً للإنجاز الشخصي الذي يتعدّى الحدود التقليدية. بل كان يُسمَح له ويُتوقَّع منه أن ينجح في مكاسبه الاقتصادية الشخصية على قدر ما يُرشده جِدّه، أو ذكاؤه، أو شجاعته، أو حسن تدبيره، أو حظّه. وكانت فرصته هي فرصة النجاح، وخطره المحتمل هو أن يخسر ويكون واحداً من أولئك المقتولين أو الجرحى في المعركة الاقتصادية الضارية التي يحارب فيها كل شخص ضد كل شخص سواه. وفي النظام الإقطاعي كانت حدود انفساح الحياة موضوعة أمامه من قبل أن يولد؛ ولكن الفرد في النظام الرأسمالي، ولا سيّما عضو الطبقة الوسطى، كانت لديه فرصة- بالرغم من الحدود الكثيرة- للنجاح على أساس مزاياه وأعماله. كان يرى هدفاً نصب عينيه يمكن أن يكافح في سبيله وكثيراً ما تكون لديه فرصة جيدة لبلوغه. وقد تعلّم أن يعتمد على نفسه، وأن يكوّن القرارات المسؤولة، وأن يتخلّى عن الخرافات المهدئة والمرعبة على السواء. وصار الإنسان متحرراً من عبودية الطبيعة باطّراد؛ وسيطر على القوى الطبيعية إلى حد لم يُسمَع ولم يُحلَم به في سالف التاريخ. وصار البشر متساوين؛ واختفت فوارق الطبقة الاجتماعية والديانة، التي كانت فيما مضى حدوداً طبيعية تسدّ السبيل أمام توحيد الجنس البشري، وتعلّم البشر أن يتعرف بعضهم إلى بعض بوصفهم بشراً.
وصار العالم متحرراً بصورة متزايدة من العناصر المربكة المليئة بالألغاز؛ وأخذ الإنسان يرى نفسه موضوعياً وبالقليل القليل من الأوهام. ونمت الحرية سياسياً أيضاً. واستطاعت الطبقة الوسطى الصاعدة بناء على قوة وضعها الاقتصادي أن تستولي على السلطة السياسية والسلطةُ السياسية التي تمّ الفوز بها حديثاً خلقت إمكانات متزايدة للتقدم الاقتصادي. والثورتان الكبيرتان في إنجلترا وفرنسا وحرب الاستقلال الأمريكية هي المعالم التي تَسِمُ هذا التطور. وكانت الذروة في تطورّ الحرية في المجال السياسي هي الدولة الديمقراطية الحديثة القائمة على مبدأ المساواة بين كل البشر والحق المتساوي لكل شخص في أن يُسهم في الحكم بوساطة ممثّلين من

اختياره. وكان يُفترض أن يكون كل فرد قادراً على العمل وفقاً لمصلحته مع مراعاة الصالح العام للأمة في الوقت ذاته.

وبكلمة واحدة، لم تحرر الرأسمالية الإنسان من الروابط التقليدية وحسب، ولكنها أسهمت كذلك كثيراً في زيادة الحرية الإيجابية، وفي تنمية الذات النشيطة، النقدية، المسؤولة.

ومهما يكن، وبينما كان ذلك أحد النتائج التي كانت للرأسمالية في عملية الحرية النامية، فهي في الوقت ذاته قد جعلت الفرد أكثر وحدة وعزلة وأشاعت في نفسه الإحساس بالتفاهة والعجز.

والعامل الأول الذي يجب ذكره الآن هو إحدى خصائص الاقتصاد الرأسمالي: إنه مبدأ النشاط الفرداني. وخلافاً للنظام الاقتصادي في العصور الوسطى الذي كان لكل شخص فيه مكان ثابت في نظام اجتماعي مرتّب وشفّاف، فقد وضع الاقتصاد الرأسمالي الفرد على قدميه تماماً. وكانت مسألة ماذا يعمل، وكيف يعمل، وهل ينجح أم يخفق شأنَه الخاص كلياً. والقول بأن هذا المبدأ في رفده «التحرر من» قد أعان على قطع كل الصلات بين الفرد والآخر وبذلك عزل الفرد وفصله عن إخوته البشر. وهيّأت هذا التطورَ تعاليم الإصلاح الديني. وفي الكنيسة المسيحية كانت علاقة الفرد بالله قائمة على العضوية في الكنيسة. فكانت الكنيسة الصلة بينه وبين الله، وهكذا قيّدت حريته من جهة، ولكنها من جهة أخرى سمحت له بمواجهة الله بوصفه جزءاً لا يُجتزأ من الجماعة. والبروتستانتية جعلت الفرد يواجه الله وحده. وكان الإيمان بمعناه عنده لوتر خبرة ذاتية تماماً وله الصفة الذاتية عينُها في يقين كالڤان حول الخلاص. والفرد الذي يواجه قدرة الله وحده قد لا يتمالك نفسه عن الشعور بالانسحاق والبحث عن الخلاص بالخضوع التام. وهذه الفردانية لا تختلف سيكولوجياً عن الفردانية الاقتصادية. فالفرد في كلتا الحالتين وحيد تماماً وهو في عزلته يواجه السلطة العليا، سواء أكانت الله، أم

المنافسين، أم القوى الاقتصادية غير الشخصية كانت العلاقة الفردانية بالله هي التأهّب السيكولوجي للصفة الفردانية في نشاطات الإنسان الدنيوية.

ومع أن الصفة الفردانية للنظام الاقتصادي حقيقة لاجدال فيها ولا يبدو مشكوكاً فيه إلا النتيجة التي كانت لهذه الفردانية الاقتصادية في زيادة وحدة الفرد، فإن المسألة التي سنبحث فيها الآن تناقض بعض المفهومات التقليدية الأوسع انتشاراً حول الرأسمالية. فتفترض هذه المفهومات أن الإنسان في المجتمع الحديث قد أصبح محور كل نشاطه ومقصدَه، وأن ما يفعله يفعله الإنسان لنفسه، وأن المصلحة الذاتية والأنانية هما المحرّضان القويان لكل النشا ط الإنساني. ويترتّب على ما قيل في بداية هذا الفصل أننا نعتقد أن هذا صحيح إلى حد ما. وقد قام الإنسان بفعل الكثير من أجل ذاته، من أجل مقاصده، في هذه القرون الأربعة الأخيرة. ولكن الكثير مما كان يبدو مقصدَ «ه»، لم يكن مقصده، إذا كنا نعني بالضمير المتصل في «مقصده» لا «العامل» أو «الصانع»، بل الإنسان الكلي بكل إمكانياته الانفعالية والعقلية والحسية. فبالإضافة إلى ما أحدثته الرأسمالية من تأكيد الفرد، قد أدّت إلى إنكار الذات والزهد.

ولكي نشرح هذه الفرضية علينا أن نذكر أولاً حقيقة سبق أن قلناها في الفصل السابق. كان رأس المال في النظام القروسطي خادماً للإنسان، ولكنه في النظام الحديث صار سيّده. وكانت النشاطات الاقتصادية في العالم القروسطي وسيلة لغاية؛ وكانت الغاية هي الحياة ذاتها أو - كما فهمتها الكنيسة الكاثوليكية- الخلاص الروحي للإنسان. والنشاطات الاقتصادية ضرورية، وحتى الأثرياء يمكن أن يخدموا مقاصد الله، ولكن النشاط الخارجي ليست له أهمية ووجاهة إلا بمقدار ما يرفد أهداف الحياة. والنشاط الاقتصادي والرغبة في الكسب من أجل الكسب قد ظهر أنهما منافيان للعقل عند المفكر القروسطي كما يبدو غيابهما للفكر الحديث.

وفي الرأسمالية يصبح النشاط الاقتصادي والنجاح والمكاسب المادية غايات في ذاتها. ويغدو قَدَر الإنسان أن يسهم في نموّ النظام الاقتصادي، وتجميع رأس المال، لا لمقاصد سعادته أو خلاصه، بل على اعتبار ذلك غاية في ذاته. وصار الإنسان سنّ عجلةٍ في الآلة الاقتصادية الهائلة- سناً مهمة إذا كان يمتلك رأس المال، وسناً تافهة إذا كان يفتقر إليه. وهذا الاستعداد في ذات المرء للخضوع لغايات غير إنسانية قد هيّأته البروتستانتية بالفعل، ولو أنه لم يكن هناك شيء أبعد عن فكر لوتر وكالڤان من هذه السيادة للنشاطات الاقتصادية. ولكنهما في تعليمهما اللاهوتي قد وضعا الأساس لهذه النشأة بتحطيم السلسلة الفقارية الروحية، وإحساسه بكرامته وعزة نفسه، بتعليمه أن النشاط يجب أن يرفد الأهداف التي هي خارجه.

وكما رأينا في الفصل السابق، كانت إحدى المسائل الرئيسة في تعاليم لوتر هي تأكيد لنزعة الشرّ في الطبيعة البشرية، وعدم جدوى إرادته وجهوده. وصبّ كالڤان التأكيد نفسه على ضعف الإنسان ووضع في مركز نظامه الكلي فكرة أن الإنسان يجب أن يُذل كبرياءه الذاتي إلى أقصى حد؛ وعلاوةً، أن مقصد حياة الإنسان هو حصراً مَجد الله ولا شيء له فيه. وهكذا هيّأ لوتر وكالڤان الإنسان سيكولوجياً للدور الذي يجب أن يضطلع به في المجتمع الحديث: الشعور بأن ذاته تافهة والتأهّب لإخضاع حياته حصراً لأغراض ليست أغراضه. ومتى صار الإنسان مستعداً لصيرورته لا شيء إلا وسيلة لمجد الله الذي لا يمثّل العدالة والمحبة، كان مستعداً إلى حد كافٍ لقبول دور خادم للآلة الاقتصادية- وفي آخر الأمر لـ «الفورر»(*).

وإخضاع الفرد بوصفه وسيلة للغايات الاقتصادية قائم على خصائص نمط الإنتاج الرأسمالي، الذي يجعل من تراكم رأس المال مقصدَ النشاط الاقتصادي

(*) الـ «فورر» Führer ، وليس الـ «فهرر» كما يُلفَظ خطأً، لقب ألماني يعني الزعيم، وقد أطلق بصورة خاصة على أدولف هتلر (der Führer) عندما كان مستشاراً. (المترجم)

وهدفه. فيعمل المرء من أجل الربح، ولكن الربح الذي يجنيه المرء لم يُجنَ ليُصرف بل ليُستثمر بوصفه رأس مال جديداً؛ ورأس المال المتزايد هذا يجلب أرباحاً تُستثمر من جديد، وهكذا في حلقة لا تنتهي. وقد وُجد دائماً، ولا ريب، رأسماليون ينفقون الما ل على الأشياء الكمالية أو على سبيل «التبذير اللافت للنظر»؛ ولكن الممثّلين الكلاسيكيين للرأسمالية كانوا يتمتّعون بالعمل- لا بالإنفاق. ومبدأ تكديس رأس المال بدلاً من استعماله للاستهلاك هو المقدمة المنطقية للمنجزات الفخمة لنظامنا الصناعي الحديث. ولو لم يكن لدى الإنسان الموقف الزهدي من العمل والرغبة في توظيف ثمار عمله بقصد تنمية القدرات الإنتاجية للنظام الاقتصادي، لما أمكن لتقدّمنا في السيطرة على الطبيعة أن يتحقّق؛ وهذا النموّ في القوى الإنتاجية للمجتمع هو الذي يسمح لنا في أول مرة في التاريخ أن نتصوّر مستقبلاً سوف يتوقّف فيه الصراع المتواصل من أجل إشباع الحاجات المادية. أجل، وعلى حين أن مبدأ العمل من أجل تكديس رأس المال ذو قيمة هائلة موضوعياً لتقدّم الجنس البشري، فهو ذاتياً قد جعل الإنسان يعمل من أجل غايات غير شخصية، وجعله خادماً للآلة التي بناها ذاتَها، فأعطاه بذلك الشعور بالتفاهة الشخصية والعجز.

لقد بحثنا إلى الآن في أولئك الأفراد الذين كان لديهم رأس مال في المجتمع الحديث وكانوا قادرين على تحويل أرباحهم إلى استثمار رأسمالي جديد. وبقطع النظر عن مسألة هل كانوا رأسماليين كباراً أو صغاراً، فقد خُصّصت حياتهم لتحقيق وظيفتهم الاقتصادية، وهي تجميع رأس المال. ولكن ماذا بشأن الذين لم يكن لديهم رأس مال وعليهم أن يكسبوا رزقهم ببيع جهدهم؟ لم تكن النتيجة السيكولوجية لوضعهم الاقتصادي تختلف كثيراً عن النتيجة السيكولوجية للرأسماليين. أولاً، أن يكونوا مستخدَمين يعني أنهم معتمدون على قوانين السوق، وعلى الازدهار والكساد، وعلى التحسينات التقنية التي هي تحت سيطرة

الذي يستخدمهم. كان يحتال عليهم مباشرة، ويصير بالنسبة إليهم ممثّل السلطة العليا التي عليهم أن يخضعوا لها. وكان هذا صحيحاً بوجه خاص بالنسبة إلى وضع العمال حتى القرن التاسع عشر وفي أثنائه. ومنذ ذلك الحين أعطت حركات نقابة العمال العامل بعض السلطة الخاصة به فبدّلت بذلك الوضع الذي لم يكن فيه إلا موضوعاً للاحتيال.

ولكن بقطع النظر عن هذا الاتكال الشخصي والمباشر من العامل على رب العمل، فقد كان، شأن المجتمع كله، تشيع فيه روح الزهد والخضوع للغايات غير الشخصية التي وصفناها بأنها الصفة المميزة لمالك رأس المال. وليس هذا بالمدهش. فروح الثقافة الكلية في أي مجتمع تتحدّد بروح تلك الجماعات الأقوى في ذلك المجتمع. وهذا في جانب منه لأن هذه الجماعات لديها القدرة على السيطرة على النظام التربوي، من مدارس، وكنيسة، وصحافة، ومسرح، ومن ثم صبغت السكان كلهم بأفكارها؛ ثم إن هذه الجماعات القوية لديها الكثير من الجاه مما يجعل الطبقات الدنيا أكثر استعداداً لقبول قيمها ومحاكاتها وللتماثل معها سيكولوجياً.

وحتى هذه اللحظة كنا نؤكد أن نمط الإنتاج الرأسمالي قد جعل الإنسان أداة لأغراض اقتصادية فوق شخصية، وزاد روح الزهد والتفاهة الفردية التي كانت البروتستانتية التهيئة السيكولوجية لها. على أن هذه الفرضية تتنازع مع فكرة أن الإنسان الحديث يبدو أن ما يحرّضه لا موقف التضحية والزهد، بل على العكس، الدرجة القصوى من الأنانية ومتابعة المصلحة الذاتية. فكيف نوفّق بين صيرورته من الناحية الموضوعية خادماً لغايات ليست غاياته، ومع ذلك يصدّق نفسه ذاتياً أنه تحرّضه مصلحته الذاتية؟ كيف نوفّق بين روح البروتستانتية وتأكيدها لعدم الأنانية ومذهب الأنانية الحديث الذي يزعم، إذا استخدمنا صياغة مكيافيلّي، أن الأنانية هي القوة الأكثر تحريضاً للسلوك البشري، وأن الرغبة في المنفعة الشخصية أقوى من كل الاعتبارات الأخلاقية، وأن من شأن الإنسان أن يفضّل أن يرى أباه يموت

على أن يفقد ثروته؟ فهل يمكن أن يفسَّر هذا التناقض بافتراض أن تأكيد عدم الأنانية لم يكن إلا أيديولوجيا لستر الأنانية القائمة تحته؟ وعلى الرغم من أن ذلك قد يكون صحيحاً إلى حد ما، فنحن لا نعتقد أنه الجواب الوافي. وللإشارة في أي اتجاه يبدو أن الجواب يكمن، علينا أن نُعنى بالتشابكات السيكولوجية لمشكلة الأنانية (١).

إن الافتراض الكامن في أساس تفكير لوتر وكالڤان وكذلك كانْت وفرويد هو: الأنانية متطابقة مع محبة الذات. ومحبة المرء للآخرين فضيلة، ومحبته لنفسه خطيئة. ثم إن محبة المرء للآخرين ومحبته لنفسه يستبعد بعضهما بعضاً.

ومن الناحية النظرية تواجهنا هنا مغالطة تتعلق بطبيعة المحبة. فالمحبة أولاً لا يسبّبها موضوع خاص، وإنما هي صفة رابضة في شخص ولا يفعّلها إلا «موضوع» معين، والبغض رغبة مشغوفة بالتدمير؛ والحب تأكيد عاطفي لـ«موضوع»؛ وهو ليس «انفعالاً» مرتبطاً بشيء بل هو مجاهدة فاعلة وتواصل داخلي، هدفه سعادة موضوعه ونمائه وحريته(٢). إنه استعداد يمكن، من حيث المبدأ، أن يوجَّه إلى أي شخص وأي شيء ومن ضمن ذلك أنفسنا. والحب الحصري تناقض في حد ذاته. ومن المؤكد أنه ليس عَرَضياً أن يصير شخص معين «موضوعاً» لحب ظاهر. والعوامل التي تشترط مثل هذا الاختيار الخاص أكثر عدداً وتعقيداً من أن تناقش الآن. غير أن المسألة المهمة هي أن حب «موضوع» معين هو مجرد تفعيل الحب الرابض وتركيزه حول شخص واحد؛ وهو ليس كما من شأن فكرة الحب الرومانسي أن تعبّر، لا يوجد في العالم إلا «الـ» شخص الواحد الذي

---

(١) من أجل المناقشة المفصّلة لهذه المشكلة قابلها على دراسة الكاتب:

"Selfishness and Self- Love", **Psychiatry**, Vol. 2, No .4,November, 1939.

(٢) اقترب سوليڤان Sullivan من هذه الصياغة في محاضراته. وهو يقول إن فترة ما قبل المراهقة تتميز بظهور الميول إلى العلاقات الشخصية المتداخلة التي تؤدي إلى نمط جديد من الرضى بالنيابة عن الشخص الآخر (الصديق الحميم). والحب، وفقاً له، هو حالة يكون فيها رضى المحبوب مهماً ومرغوباً فيه شأن رضى المحب.

يمكن أن يحبه المرء، وأن الفرصة العظيمة في حياة المرء هي العثور على ذلك الشخص، وأن حبه يؤدي إلى الانسحاب من كل الآخرين. ونوع الحب الذي لا يمكن أن يكابَد إلا بخصوص شخص واحد يُثبت بهذه الحقيقة عينها أنه ليس حباً وإنما هو ارتباط سادي-مازوخي. فالتأكيد الأساسي الذي يشتمل عليه الحب موجَّه إلى الشخص المحبوب بوصفه تجسيداً للخصائص الإنسانية من حيث الماهية. وحب شخص واحد يتضمن الحب للإنسان من حيث هو. وليس حب الإنسان من حيث هو، كما يُفترض مراراً، تجريداً يأتي «بعد» حب شخص معين، أو توسيعاً لتجربة مع «موضوع» خاص؛ وإنما مقدّمته المنطقية هي أنه، وإن كان وراثياً، يُكتسب بالاتصال مع الأفراد الآخرين.

ويترتّب على هذا أن نفسي، من حيث المبدأ، تكون موضوعاً لحبي شأن الشخص الآخر. وتأكيد حياتي، وسعادتي، ونَمائي، وحريتي راسخ في وجود الاستعداد الأساسي والقدرة على هذا التأكيد. والفرد الذي لديه هذا الاستعداد، لديه كذلك نحو نفسه؛ وإذا كان لا «يحب» إلا الآخرين، فلا يمكن أن يحب أبداً.

وليست الأنانية متماثلة مع محبة الذات بل مع نقيضها تماماً. فالأنانية نوع من الجشع. وهي ككل جشع، تتضمن عدم الاكتفاء، نتيجة عدم وجود أي إشباع حقيقي. والجشع هاوية لا قرار لها تستنزف الشخص في مسعى لا ينتهي لإشباع الحاجة من دون الوصول إلى الإشباع أبداً. وتُظهر الملاحظة الدقيقة أنه بينما يهتم الأناني بنفسه وهو قلق على الدوام، لا يتم إشباعه أبداً، وهو دائم الاضطراب، دائم الاندفاع بالخوف من ألا يحصل على الكفاية، ومن أن يفوته شيء ما، ومن أن يُحرم من شيء ما. يملؤه حسد حارق لأي شخص يمكن أن يمتلك أكثر منه. وإذا لاحظنا بمزيد من الدقة، ولا سيما الديناميّات اللاشعورية، لاحظنا أن هذا النمط من الأشخاص ليس مغرماً بنفسه من حيث الأساس، بل يكره نفسه بعمق.

ومن السهل حلّ اللغز في هذا التناقض الظاهري. فالأنانية راسخة الجذور في هذا الافتقار إلى محبة المرء لنفسه. والشخص الذي لا يحب نفسه، ولا يستحسن نفسه، يكون في قلق دائم حيال ذاته. وليس لديه الأمن الداخلي الذي لا يمكن أن يوجد إلا على أساس الحب والتأكيد الصادقين. ولابد من أن يكون متعلقاً بنفسه، جشعاً في الحصول على كل شيء لنفسه، ما دام من حيث الأساس يفتقر إلى الأمن والإشباع. ويصدق الأمر عينه على من يُدعى الشخص النرجسي، الذي لا يكون مهتماً بالحصول على الأشياء بمقدار اهتمامه بالإعجاب بنفسه. وبينما يبدو في الظاهر أن هؤلاء الأشخاص شديدو المحبة لأنفسهم، فهم فعلياً لا يميلون إلى أنفسهم، ونرجسيتهم -كالأنانية- تعويض مفرط عن الافتقار الأساسي إلى محبة الذات. وقد أبان فرويد أن الشخص النرجسي قد سحب حبه من الآخرين ووجّهه نحو شخصه. ومع أن الجزء الأول من العبارة صحيح، فالجزء الثاني غلط. فهو لا يحب الآخرين ولا يحب نفسه.

ولنعد الآن إلى المسألة التي أفضتْ بنا إلى هذا التحليل السيكولوجي للأنانية. لقد وجدنا أنفسنا يجابهنا التناقض الذي فحواه أن الإنسان الحديث يعتقد أنه تحرّضه المصلحة الذاتية ومع ذلك فإن حياته هي بالفعل مخلصة لأهداف ليست أهدافه؛ وعلى النحو ذاته اعتقد كالفان أن المقصد الوحيد لوجود الإنسان ليس نفسه بل مجد الله. وقد حاولنا أن نُظهر أن الأنانية راسخة في انعدام تأكيد الذات الحقيقية ومحبتها، أي للكائن البشري الكلي الملموس بكل إمكانياته. و«الذات» التي يعمل الإنسان الحديث مهتماً بها هي الذات **الاجتماعية**، وهي ذات يشكّلها من حيث الماهية الدور الذي يُفترض أن يؤدّيه الفرد وهي في الواقع القناع الذاتي للوظيفة الاجتماعية للإنسان في المجتمع. والأنانية الحديثة هي الجشع الراسخ في إحباط الذات الحقيقية والتي يكون موضوعها هو الذات الاجتماعية. وبينما يبدو الإنسان الحديث متّصفاً بالحد الأقصى من تأكيد الذات، فإن ذاته قد تمّ بالفعل

إضعافها واختزالها إلى قطعة من الذات الكلية -العقل وقوة الإرادة- واستبعاد كل الأجزاء الأخرى من الشخصية الكلية.

ولو كان ذلك صحيحاً، ألم تكن زيادة السيطرة على الطبيعة تؤدي إلى القوة المتزايدة للذات الفردية؟ إن هذا صحيح إلى حد ما، وبمقدار ما هو صحيح فهو يرتبط بالجانب الإيجابي من نموّ الفرد الذي لا نريد أن تنقطع عنا آثاره. ولكن مع أن الإنسان قد بلغ درجة ملحوظة من السيطرة على الطبيعة، فإن المجتمع ليس متحكّماً في القوى التي أحدثها. ومعقولية هذا النظام الإنتاجي، في جوانبه التقنية، يلازمها انعدام معقولية نظامنا الإنتاجي في جوانبه الاجتماعية. وتحكم مصيرَ الإنسان الأزمات الاقتصادية، والبطالة، والحرب. لقد بنى الإنسان عالمه؛ بنى المصانع والدور، وهو ينتج السيارات والملابس، ويُنبت الحَبّ والثمر. ولكنه صار غريباً عن نتاج يديه، وهو في الحقيقة لم يعد سيّد العالم الذي بناه؛ بل على العكس، فهذا العالم الذي صنعه الإنسان قد غدا سيّدَه، وهو يركع أمامه، ويحاول جهده استرضاءه أو الاحتيال عليه. ويصير عملُ يديه إلهَه. ويبدو مدفوعاً بالمصلحة الذاتية، ولكن ذاته الكلية في الواقع قد صارت بكل إمكانياتها المحسوسة أداة لأغراض تلك الآلة التي شادتها يداه. ويحافظ على وهمه أنه مركز العالم، ومع ذلك يسري فيه إحساس شديد بالتفاهة والعجز كان أسلافه يُحسّون به شعورياً نحو الله.

إن إحساس الإنسان الحديث بالعزلة والعجز تزيده أكثر من ذلك الصفة التي اتّخذتها كل علاقاته الإنسانية. وعلاقة الفرد الملموسة بفرد آخر قد فقدت صفتها المباشرة والإنسانية واتّخذت روح الاحتيال والوسيلية. والقاعدة في كل العلاقات الشخصية هي قوانين السوق. ومن الواضح أن العلاقة بين المتنافسين يجب أن تتأسّس على عدم الاكتراث الإنساني المتبادل. وإلا سوف ينشلّ أي منهم في تحقيق مهماته الاقتصادية -محاربة بعضهم لبعض وعدم إحجام كل منهم عن التدمير الاقتصادي للآخر إذا دعت الضرورة.

والعلاقة بين المستخدِم والمستخدَم تتفشّى فيها روح عدم الاكتراث ذاتها. وكلمة «المستخدِم» تتضمن القصة بكاملها: إن مالك رأس المال يستخدم إنساناً آخر كما «يستخدم» آلة. وكلاهما يستخدم بعضهُما بعضاً لمتابعة المصالح الاقتصادية؛ وعلاقتهما علاقةٌ كل منهما فيها وسيلة وغاية، وكلاهما وسيليّ تجاه بعضهما لبعض. وهي ليست علاقة إنسانين لكل منهما اهتمام بالآخر بعيداً عن هذه المنفعة المتبادلة. والوسيلية ذاتها هي القاعدة بين صاحب العمل التجاري والزبون. والزبون موضوع يتمّ عليه الاحتيال، وليس شخصاً ملموساً يهتم صاحب العمل بإرضاء أهدافه. والموقف من العمل له صفة الوسيلية؛ وخلافاً للحِرفي القروسطي ليس صاحب المصنع الحديث مهتماً في الدرجة الأولى بما ينتجه؛ فهو يُنتج أساساً من أجل جني الربح من استثماره الرأسمالي، ويعتمد ما ينتجه أساساً على السوق التي تبشّر بأن استثمار رأس المال في فرع معيّن سوف يتبيّن أنه مُربح.

وليست العلاقات الاقتصادية وحدها التي لها صفة الاغتراب هذه، بل كذلك العلاقات الشخصية بين البشر؛ وبدلاً من العلاقات بين البشر، فإنها قد اتّخذت صفة العلاقات بين الأشياء. ولكن ربما تكون الحالة الأهمّ والأكثر تخريبية من حالات روح الوسيلية والاغتراب هذه هي علاقة الفرد بذاته[1]. فالإنسان لا يبيع السلع وحسب، بل يبيع نفسه ويشعر بأنه سلعة. والعامل اليدوي يبيع طاقته الجسدية؛ وصاحب العمل، والطبيب، والمستخدَم الكتابي، يبيعون «شخصيتهم». وعليهم أن يمتلكوا «شخصية» إذا كانوا سيبيعون منتجاتهم أو خدماتهم. وهذه الشخصية يجب أن تكون مُرضِية، ولكن إلى جانب ذلك يجب أن يلبي مالكها عدداً من المتطلّبات الأخرى: فيجب أن يمتلك الطاقة، والمبادرة، هذه أو تلك أو غيرهما، كما يقتضي وضعه الخاص. وكما هي الحال مع أية سلعة أخرى فالسوق

---

(١) وضع هيغل وماركس الأسس لفهم مشكلة الاغتراب. راجع على وجه الخصوص مفهوم ماركس حول «عبادة السلع» و«اغتراب العمل».

هي التي تقرر قيمة هذه الخصائص الإنسانية، أجل، وحتى وجودها. وإذا لم تكن هناك فائدة للخصائص التي يعرضها الشخص، فهو لا «يمتلك» شيئاً؛ مثل سلعة كاسدة تكون عديمة القيمة ولو أنها قد تكون لها قيمتها الاستعمالية. وهكذا، فإن الثقة بالنفس، أي «الإحساس بالذات»، هي مجرد الدلالة على ما يعتقد الآخرون بالشخص. وليس هو من يقتنع بقيمته بقطع النظر عن رواجه ونجاحه في السوق. وإذا كان مطلوباً فهو شخص مهم؛ وإذا لم يكن رائجاً فهو مجرد شخص تافه. واعتماد هذا الاعتداد بالنفس على نجاح «الشخصية» هو السبب الذي يفسّر الأهمية الهائلة للرواج عند الإنسان الحديث. فعليه يعتمد لا أن المرء يتقدم أو لا يتقدم في الأمور العملية، بل كذلك أن المرء يستطيع أن يحافظ على اعتداده بنفسه أو يسقط في هوّة الأحاسيس بالدونية[1].

حاولنا أن نُظهر أن الحرية الجديدة التي جلبتها الرأسمالية للفرد قد زادت الأثر الذي كانت البروتستانتية قد تركته فيه. وصار الفرد أكثر وحدة وانعزالاً، وصار وسيلة بأيدي القوى القوية القاهرة؛ صار فرداً، ولكنه فرد متحيّر وغير آمن. وكانت هناك عوامل لمساعدته على التغلّب على التبدّيات الصريحة لهذا الانعدام للأمن الكامن في أساسه. أولاً، إن ذاته قد ساعدها امتلاك الملكية. و«هو» بوصفه شخصاً وملكيتُه لا يمكن أن ينفصلا. فقد كانت ملابس الإنسان أو داره أجزاء من ذاته بمقدار ما هي أجزاء من جسمه. وكلما قلّ شعوره بأنه شخص مهم ازدادت حاجته إلى امتلاك الممتلكات. ولو لم تكن لدى الفرد ملكية أو فقدها، لأعوزه جزء مهم من «ذاته» وإلى حد ما لما عُدّ شخصاً مستوفي الصفات، سواء في رأي الآخرين أو في رأيه.

(١) إن تحليل الاعتدد بالنفس قد عبّر عنه إرنست شاختل Ernest Schachtel بوضوح وصراحة في محاضرة غير منشورة حول «الشعور بالذات و"بيع" الشخصية».

وكان العاملان الآخران اللذان دعما الذات هما الجاه والسلطة. وهما حصيلة امتلاك الملكية من جهة، ومن جهة أخرى النتيجة المباشرة للنجاح في ميادين التنافس. وإعجاب الآخرين وسلطته عليهم، قد زادا الدعم الذي قدّمته الملكية، ودعما الذات الفردية غير الآمنة.

وكانت الأسرة عند الذين يمتلكون القليل من الملكية والجاه الاجتماعي هي مصدر الجاه الفردي. فكان الفردَ الذي في وسعه أن يشعر بأنه مثل «شخص مهم». إذ كان مطاعاً من زوجته وأولاده، وكان في وسط المسرح، وقد قَبِل بسذاجة أن دوره حق طبيعي. ويمكن أن يكون شخصاً تافهاً في علاقاته الاجتماعية، ولكنه كان ملكاً في البيت. وفضلاً عن الأسرة، أعطاه الفخر القومي (وهو في أوربا فخر طبقي على نحو كثير التكرار) الإحساسَ بالأهمية كذلك. وهو، ولو كان تافهاً من الناحية الشخصية، كان فخوراً بانتمائه إلى جماعة يمكن أن يشعر بتفوّقها على الجماعات الأخرى التي تضاهيها.

ولابد من تمييز هذه العوامل الداعمة للذات الضعيفة من تلك العوامل التي تحدثنا عنها في بداية هذا الفصل: الحرية الاقتصادية والسياسية الحقيقية، وفرصة المبادرة الفردية، والتنوير العقلي المتنامي. وهذه العوامل الأخيرة قد قوّت الذات وأدّت إلى نشوء الفردية، والاستقلال، والعاقلية. ومن جهة أخرى، لم تساعد العوامل الداعمة إلا على التعويض عن القلق وانعدام الأمن. وهي لم تجذّرهما [=تجتثهما] ولكنها سترتهما، فساعدت بذلك الفرد على الإحساس بالأمن شعورياً، إلا أن هذا الإحساس لم يكن على السطح إلا جزئياً ولم يدم إلا إلى الأمد الذي كانت فيه العوامل الداعمة موجودة.

ويمكن لأي تحليل مفصّل للتاريخ الأوربي والأمريكي في الفترة الواقعة بين الإصلاح الديني وعصرنا أن يُظهر أن الاتجاهين المتناقضين الملازمين لتطور

«التحرر من» إلى «الحرية في» يسيران متوازيين -أو بالأحرى، متناسجين باستمرار. ولسوء الحظ فإن تحليلاً كهذا يتجاوز مدى هذا الكتاب ويجب الاحتفاظ به لكتاب آخر. وفي بعض العهود وفي مجتمعات معيّنة كانت الحرية بمعناها الإيجابي -القوة وكرامة الذات- هي العامل المهيمن؛ وبصورة مجملة حدث هذا في إنجلترا، وفرنسا، وأمريكا، وألمانيا عندما فازت الطبقة الوسطى بانتصاراتها، اقتصادياً وسياسياً، على ممثّلي النظام القديم. وفي هذه المعركة من أجل الحرية الإيجابية استطاعت الطبقة الوسطى أن تعود إلى ذلك الجانب في البروتستانتية الذي كان يؤكّد الاستقلال الإنساني والكرامة؛ في حين أن الكنيسة الكاثوليكية قد تحالفت مع تلك الجماعات التي اضطرت إلى محاربة تحرر الإنسان للمحافظة على امتيازاتها.

ونجد في التفكير الفلسفي في العصر الحديث كذلك أن جانبي الحرية يظلان متناسجين كما كانا في التعاليم اللاهوتية للإصلاح الديني. وهكذا فحرية الفرد واستقلاله هما عند «كانْت» و«هيغل» المبدآن الأساسيان المحوريان، ولو أنهما يجعلان الفرد تابعاً لمقاصد الدولة كلية القدرة. وقد عبّر فلاسفة عصر الثورة الفرنسية، وعبّر في القرن التاسع عشر فويرباخ وماركس وستيرنر ونيتشه وبطريقة لا هوادة فيها عن فكرة أن الفرد يجب ألا يكون تابعاً لأي مقصد من المقاصد البعيدة عن نمائه أو سعادته. إلا أن الفلاسفة الرجعيين في العصر ذاته قد طالبوا صراحةً بخضوع الفرد للسلطة الروحية والدنيوية. ويُظهر النصف الثاني من ذلك القرن وبدء القرن العشرين الاتجاه إلى الحرية بمعناها الإيجابي في ذروته. ولم تشارك في ذلك الطبقة الوسطى وحسب، وإنما أصبحت الطبقة العاملة فاعلة نشيطة وحرة، تحارب في سبيل أهدافها الاقتصادية وفي الوقت ذاته من أجل الأهداف الأوسع للإنسانية.

ومع المرحلة الاحتكارية من الرأسمالية كما ظهرت بصورة متزايدة في العقود الأخيرة، يبدو أن الوزن الخاص لكلا الاتجاهين في الحرية الإنسانية قد تغيّر. فتلك العوامل التي يغلب عليها أن تضعف الذات الفردية قد فازت، في حين أن العوامل المقوّية للفرد قد فقدت وزنها نسبياً. وازداد إحساس الفرد بالعجز والوحدة، وصار «تحرره» من كل الروابط التقليدية أشد ظهوراً، وضاقت إمكاناته للإنجاز الاقتصادي الفردي. وهو يشعر بأنه تهدّده قوى جبارة والوضع يشبه في الكثير من النواحي وضع القرنين الخامس عشر والسادس عشر.

والعامل الأهم في هذا النموّ هو القدرة المتزايدة لرأس المال الاحتكاري. وقيّد تركيز رأس المال (لا الثروة) في قطاعات معيّنة من نظامنا الاقتصادي المبادرةَ الفردية، والشجاعة، والذكاء. وفي تلك القطاعات التي حقّق رأس المال الاحتكاري انتصاراته تمّ القضاء على الاستقلال الاقتصادي للكثيرين. وبالنسبة إلى الذين يكافحون، وخصوصاً بالنسبة إلى قسم من الطبقة الوسطى، يتّخذ الكفاح صفة المعركة ضد احتمال أن يحل الشعور بالعجز واليأس محل الشعور بالثقة بالمبادرة الشخصية والشجاعة. والسلطة الهائلة وإن تكن السرية على المجتمع بأسره تمارسها جماعة صغيرة، يعتمد على قراراتها مصير قسم كبير من المجتمع. وقد زاد التضخّم الألماني سنة ١٩٢٣، أو الانهيار الأمريكي سنة ١٩٢٩ الإحساس بانعدام الأمن وبعثر أملَ الكثيرين في أن يوفَّق المرء بجهوده كما بعثر الاعتقاد التقليدي بإمكانيات النجاح غير المحدودة.

وصاحبُ العمل ذو الحجم الصغير أو المتوسط الذي تهدّده في واقع الأمر القوة القاهرة لرأس المال الفائق من الممكن أن يستمر بيسر شديد في جني الأرباح وفي المحافظة على استقلاله؛ ولكن التهديد المعلّق فوق رأسه قد زاد اضطرابَه وعجزه إلى حد يتجاوز كثيراً ما جرت العادة عليه. وفي معركته مع المنافسين الاحتكارين يتعرّض لخطر العمالقة، في حين أنه قد تعوّد أن يحارب المساوين له.

على أن الحالة السيكولوجية لأصحاب الأعمال المستقلّين الذين من أجلهم أحدث نموّ الصناعة الحديثة وظائف اقتصادية جديدة تختلف كذلك عن حالة أصحاب الأعمال المستقلّين القدماء. والمثال الذي يوضح هذا الاختلاف نراه في نمط رجل الأعمال المستقل الذي يُستشهد به في بعض الأحيان مثالاً على نموّ نمط جديد من وجود الطبقة الوسطى هو مثال مالكي المحطّات النفطية. فالكثيرون منهم مستقلّون اقتصادياً. وهم يملكون عملهم كما يملك رجل من الرجال مخزن البقالة أو كالخياط الذي يخيط ثياب الناس. ولكن أي اختلاف بين النمط القديم والجديد من صاحب الغمل المستقل؟ كان مالك مخزن البقالة يحتاج إلى قدر كبير من المعرفة والبراعة. كان لديه خيار بين عدد من تجار البيع بالجملة للشراء منهم ويستطيع أن يختارهم وفقاً لما يراه أفضل الأسعار والنوعيّات؛ وكان لديه زبُن إفراديون كثيرون عليه أن يعرف حاجاتهم، وعليه أن ينصحهم في شرائهم ولمن منهم عليه أن يقرر منح ثقته أو عدم منحها. وعلى العموم، لم يكن دور صاحب العمل ذي الطراز القديم مجرد دور الاستقلال بل كذلك الدور الذي يتطلّب البراعة، والخدمة المتفرّدة، والمعرفة، والنشاط. أما وضع مالك المحطة النفطية فهو مختلف تماماً. فلا توجد إلا بضاعة واحدة يبيعها: النفط والنفط المصفّى. وهو مقيّد في وضعه المتعلّق بصفقات البيع والشراء بشركات النفط. ويكرر آلياً ذلك الفعل القائم على الملء بالنفط والنفط المصفّى، المرة تلو الأخرى. ولديه مجال للبراعة، والمبادرة، والنشاط الفردي أقلّ مما كان لدى مالك مخزن البقالة في قديم الزمان. ويتحدّد ربحه بعاملين: الثمن الذي يدفعه مقابل النفط والنفط المصفّى، وعدد سائقي السيارات الذين يقفون عند محطته النفطية. وكلا العاملين خارج سيطرته إلى حد كبير؛ فهو يؤدي عمله تماماً مثل وسيط بين التاجر بالجملة والزبون. ومن الناحية السيكولوجية يوجد اختلاف طفيف بين أن تستخدمه المؤسسة التجارية أو أن يكون صاحب عمل «مستقل»؛ فهو مجرد سنّ عجلةٍ في آلة التوزيع الهائلة.

أما الطبقة الوسطى الجديدة المتألّفة من الموظّفين ذوي الياقات البيض، الذين ازدادت أعدادهم مع اتّساع التجارة الضخمة، فمن الواضح أن وضعهم مختلف جداً عن وضع صاحب العمل الصغير، المستقلّ، ذي الطراز القديم. ولكن أن يُدلي المرء بحجة مفادها أنه على الرغم من أنهم لم يعودوا مستقلّين بالمعنى الشكلي، فإن فرص نموّ المبادرة والذكاء بوصفها أساس النجاح هي بالفعل كبيرة كما كانت أو حتى أكبر مما كانت بالنسبة إلى الخياط أو مالك مخزن البقالة من الطراز القديم. وهذا صحيح بالتأكيد بمعنى من المعاني، ولو أن ذلك قد يكون مشكوكاً فيه إلى حد ما. ولكن وضع الموظف ذي الياقة البيضاء مختلف. فهو جزء من آلة اقتصادية هائلة، وبما أن لديه مهمة شديدة التخصّص، فهو في تنافس ضارٍ مع مئات الآخرين الذين هم في الوضع ذاته، وإذاقصّرفُصل عن الخدمة من دون رحمة. وباختصار، ولو أن فرص النجاح أكبر في بعض الأحيان، فإنه قد فَقَدَ قسماً كبيراً من أمن صاحب العمل القديم واستقلاله؛ وتحوّل إلى سنّ عجلة، أصغر أحياناً، وأكبر أحياناً، في آلات تفرض عليه سرعتها، ولا يستطيع التحكّم فيها، وهو بالمقارنة معها عديم الأهمية تماماً.

وللأثر السيكولوجي لجسامة المشروع الضخم وقدرته الفائقة أثره كذلك على العامل. وفي المشروع الصغير في الأيام الخوالي، كان العامل يعرف رئيسه شخصياً وكانت له أُنْسَةٌ بالمشروع الكلي الذي كان في مستطاعه أن يقدّر أبعاده؛ ومع أنه كان يُستخدم ويُفْصَل من الخدمة وفقاً لقانون السوق، كانت هنالك علاقة ملموسة برئيسه وعمله تمنحه إحساساً بمعرفة الأساس الذي يقف عليه. والإنسان الذي يستخدم آلاف العمال في مصنع من المصانع يكون في وضع مختلف. وصار رئيس العمل شخصاً مجرداً -فهو لا يراه أبداً؛ و«الإدارة» قدرة مجهولة يتعامل معها تعاملاً غير مباشر وهو حيالها تافه بوصفه فرداً. وللمشروع أقسام كثيرة بحيث لا يستطيع أن يرى ما وراء القطاع الصغير منه والذي يرتبط بعمله الخاص.

وتوازَنَ هذا الوضع بعض الشيء مع نقابات العمال. وهي لم تقتصر على تحسين الوضع الاقتصادي للعامل، بل كان لها كذلك الأثر السيكولوجي المهم في منحه الإحساس بالقوة والأهمية بالمقارنة مع العمالقة الذين يتعامل معهم. ولسوء الحظ فإن النقابات الكثيرة ذاتَها قد نمت إلى منظمات عملاقة لا يوجد فيها غير مجال صغير لمبادرة العضو الفردي. وهو يدفع رسومه ويصوّت بصوته من حين إلى حين، ولكنه هنا كذلك سنٌّ صغيرة في آلة كبيرة. ومما له أقصى الأهمية أن النقابات قد أصبحت أدوات يدعمها التعاون الفعّال بين كل الأعضاء وتنظيمهم بطريقة يمكن بها لكل عضو أن يشارك بفعاليّة في حياة المنظّمة وأن يشعر بالمسؤولية عما يجري.

وعدم أهمية الفرد في عصرنا لا يرتبط بمجرد دوره صاحبَ عمل، أو مستخدَماً، أو عاملاً يدوياً، بل كذلك بدوره بوصفه زبوناً. وقد حدث تغيّر شديد في دور الزبون في العقود الأخيرة. إذ كان الزبون الذي يدخل مخزناً للبيع بالمفرّق يملكه صاحب عمل مستقل ّمتيقّناً من أنه سيحظى باهتمام شخصي: كان شراؤه الفردي مهماً لمالك المخزن؛ وكان يُستقبل مثل أي شخص ذي أهمية، وتحظى رغباته بالدراسة؛ ويمنحه فعل الشراء ذاته إحساساً بالأهمية والكرامة. وما أشد اختلاف علاقة الزبون بمخزن من مخازن محل كبير ذي أقسام كثيرة. إنه يتأثّر بضخامة المبنى، وعدد المستخدمين، وفيض السلع المعروضة؛ ويجعله كل ذلك يشعر بالضآلة والتفاهة بالمقارنة معه. فهو بوصفه فرداً لا أهمية له بالنسبة إلى المحل الكبير. وهو مهم بوصفه «زبوناً». والمحل لا يريد أن يخسره، لأن ذلك يدل على أن ثمت شيئاً مغلوطاً فيه وقد يعني أن المحل سوف يخسر زُبُناً آخرين للسبب عينه. إنه مهم بوصفه زبوناً مجرداً، وهو بوصفه زبوناً ملموساً غير مهم أبداً. فلا أحد مسرور بقدومه، ولا أحد يهتم اهتماماً خاصاً برغباته. لقد صار فعل الشراء شبيهاً بالذهاب إلى مكتب البريد وشراء الطوابع.

ويزداد تأكيد هذا الوضع بطرق الإعلان الحديث. وكان حديث الإغراء

بالشراء الذي يتكلم به صاحب عمل من الطراز القديم حديثاً عقلياً من حيث الأساس. وكان يعرف بضاعته، ويعرف حاجات الزبون، وكان على أساس هذه المعرفة يحاول أن يبيع. ومن المؤكد أن حديثه لم يكن كله موضوعياً بل يستعمل الإغراء قدر المستطاع؛ ومع ذلك، ولكي يكون مجدياً، لابد من أن يكون من نوع الحديث المعقول والمحسوس نوعاً ما. والقطاع الواسع من الإعلان الحديث مختلف؛ فهو لا يناشد العقل بل الانفعال؛ ويحاول، شأن أي إيحاء يقوم به التنويم المغناطيسي، أن يؤثّر في متلقّيه انفعالياً ومن ثم يجعلهم خاضعين فكرياً. وهذا النمط من الإعلان يؤثّر في الزبون بكل الوسائل؛ بتكرار الصيغة مرات ومرات؛ وبتأثير الصورة المعتمدة، كصورة سيدة مجتمع أو ملاكم مشهور يدخن صنفاً معيّناً من اللفائف؛ وبجذب الزبون وفي الوقت ذاته بإضعاف قدراته النقدية بالجاذبية الجنسية لفتاة ظريفة؛ وبإرعابه بتهديد رائحة الجسد أو رائحة الفم الكريهة؛ أو مرة أخرى كذلك بإثارة أحلام اليقظة حول التغيّر المفاجئ في المجرى الكلي لحياة المرء الذي يحدثه شراء قميص أو صابون معين. وكل هذه الطرق هي في ماهيتها غير عقلية؛ ولا علاقة لها بخصائص البضاعة، وهي تخنق وتقتل القدرات النقدية عند الزبون مثل مخدّر أو تنويم مغناطيسي كامل. وهي تمنحه إرواء ما بما فيها من خصائص حلم اليقظة مثل الأفلام تماماً، ولكنها في الوقت ذاته تزيد إحساسه بالضآلة والعجز.

وفي واقع الأمر، فإن هذه الطرق في تبليد القدرة على التفكير النقدي أشد خطراً على الديمقراطية من الهجمات الصريحة ضدها، وهي أكثر منافاة للأخلاق -على أساس السلامة الإنسانية- من الأدب الماجن، الذي نعاقب على نشره. وقد حاولت حركة المستهلكين أن تعيد إلى المستهلك قدرته النقدية، وكرامته، وإحساسه بالأهمية، فهي بذلك تعمل في اتجاه شبيه بحركة نقابة العمال. ولكن لم يتجاوز مداها إلى الآن البدايات المتواضعة.

وما يصدق على المجال الاقتصادي يصدق كذلك على المجال السياسي. فقد وُجدت في الأيام الباكرة للديمقراطية أنواع مختلفة من التدابير التي يشارك فيها الفرد مشاركة ملموسة وفعالة في التصويت لصالح قرار معين أو مرشّح لمنصب معين. وكانت المسائل التي سوف تقرَّر مألوفة عنده، كما كان المرشّحون؛ وكانت لفعل التصويت، الذي كثيراً ما يتمّ في ملتقى لكل سكان البلدة، صفة الملموسية التي يُحسَب فيها حساب الفرد حقاً. واليوم تواجه الناخبَ أحزابٌ عملاقة بعيدة ومؤثّرة في النفس شأن منظّمات الصناعة العملاقة. والأمور معقّدة وما يجعلها تظلّ أشد تعقيداً هو كل أنواع المناهج التي تشوّشها. وقد يرى الناخب شيئاً في مرشّحه في زهاء زمن الانتخاب؛ ولكن منذ أيام المذياع من غير المحتمل أن يراه كثيراً، وهكذا يفقد إحدى الوسائل السابقة لرَوْز مرشحه «سه». وبالفعل تقدّم إليه الآلات الحزبية الخيار بين مرشّحينِ أو ثلاثة مرشّحين؛ ولكن هؤلاء المرشّحين ليسوا من اختيار «ه»، وهو وهم يعرف كل منهم القليل عن الآخر، وعلاقتهم مجردة كما صارت جلّ العلاقات الأخرى.

وكتأثير الإعلان في الزبون، من شأن مناهج الدعاية الحديثة أن تزيد الإحساس بتفاهة الناخب الفردي. وتكرار الشعارات وتأكيد العوامل التي لا علاقة لها بالمسألة المتنازَع عليها يخدّران القدرات النقدية. والمناشدة العقلية الواضحة لتفكيره هي الاستثناء لا القاعدة في الدعاية السياسية- حتى في البلدان الديمقراطية. والناخب الفردي، إذ تجابهه قدرة الأحزاب وحجمها كما يتّضح في دعايتها، لا يستطيع أن يتمالك نفسه عن الإحساس بالضآلة وقلة الأهمية.

ولا يعني كل هذا أن الإعلان والدعاية السياسية يؤكدان تفاهة الفرد بصراحة. وعلى النقيض تماماً؛ فهما يُطريان الفرد بجعله يبدو مهماً، وبالزّعم أنهما يناشدان حكمه النقدي، وإحساسه بالتمييز. ولكن هذه المزاعم هي في ماهيّتها طريقة في تبليد شكوك الفرد وخداعه بالصفة الفردية لقراره. وأكاد لا أحتاج إلى الإشارة إلى أن الدعاية التي كنت أتحدث عنها ليست منافية للعقل في كليتها،

وأن هناك فوارق في وزن العوامل العقلية في دعاية الأحزاب المختلفة والمرشّحين المختلفين.

وزادت العوامل الأخرى في نموّ عجز الفرد. والمشهد الاقتصادي والسياسي أكثر تعقيداً مما هو مألوف؛ والفرد أقلّ قدرة من أن يمتحنه. والتهديدات التي تجابهه قد نمت أبعادها. وزادت البطالة البنيوية للملايين الكثيرة الإحساسَ بانعدام الأمن. ومع أن دعم الدخل العام للعاطلين عن العمل قد أدّى الكثيرَ لمقاومة نتائج البطالة، لا على الصعيد الاقتصادي فقط بل كذلك من الناحية السيكولوجية، تظل الحقيقة بالنسبة إلى الأكثرية الهائلة من الشعب أن عبء البطالة أصعب من أن يُحتمل سيكولوجياً وهوله يلقي بظلّه على كل حياتهم. والحصول على عمل -بصرف النظر عن نوع العمل- يبدو للكثيرين كلّ ما يمكن أن يريدوه في الحياة وشيئاً يجب بسببه أن يُقرّوا بالجميل. وزادت البطالة كذلك تهديد الشيخوخة. وفي الكثير من الأعمال لا يكون مطلوباً إلا الشاب وحتى الشخص عديم الخبرة الذي لا يزال قابلاً للتكيّف؛ وهذا يعني الذين لايزال من الممكن قولبتُهم في أسنان عجلة صغيرة تكون مطلوبة في مركز خاص.

وتهديد الحرب قد زاد كذلك الإحساس بالعجز الفردي. ومن المؤكد أنه كانت في القرن التاسع عشر حروب أيضاً. ولكن منذ الحرب الأخيرة ازدادت إمكانيات التدمير ازدياداً هائلاً -فاتّسع مجال الناس الذين سيتأثرون بالحرب إلى حد يشمل كل شخص من دون أي استثناء- بحيث صار تهديد الحرب كابوساً وإن لم يكن شعورياً بالنسبة إلى الكثيرين من الناس قبل أن تنخرط أمّتهم فعلياً في الحرب، فألقى بظلّه وزاد إحساسهم بالفزع والعجز الفردي.

وينسجم «أسلوب» الفترة كلها مع الصورة التي رسمتُها إجمالياً. فضخامة المدن التي يتيه فيها الفرد، والمباني المرتفعة ارتفاع الجبال، والقصف الصوتي الإذاعي الدائم، والعناوين الأساسية الكبيرة التي تتبدّل ثلاث مرات يومياً ولا

تترك للمرء خياراً في أن يقرر ما هو المهم، والعروض التي تُبدي فيها مائة فتاة اقتدارَهن الذي له دقة الساعة على إزالة الفرد والعمل مثل آلة قوية ولو أنها ناعمة، والإيقاع القرعي للجاز -هذه التفصيلات وتفصيلات أخرى كثيرة إنما هي تعبيرات عن كوكبة يجابَه فيها الفرد بأبعاد لا تمكن السيطرة عليها وهو بالمقارنة معها جزَيْء ضئيل. وكل ما في وسعه أن يفعله هو أن يصطفّ في السير مثل جندي من جنود المشاة أو عامل على حزام آلي لا ينتهي دورانه. إنه يستطيع أن يعمل؛ ولكن إحساسه بالاستقلال والأهمية قد ولّى.

والمدى الذي يمتلئ به الشخص العادي في أمريكا بالإحساس نفسه بالخوف والتفاهة يبدو أنه يجد التعبير الناطق في رسوم «ميكي ماوس» المتحركة. فالموضوع الوحيد فيها -في تنويعاته الكثيرة جداً- هو هذا دائماً: شيء صغير يضطهده ويوقعه في الخطر شيء فادح القوة، يهدّد الشيء الصغير بالقتل أو الابتلاع. ويفرّ الشيء الصغير وينجح في مآل الأمر في الهروب أو حتى في إيذاء العدو. ولم يكن من شأن الناس أن يكونوا على استعداد لمشاهدة التنويعات الكثيرة لهذا الموضوع ما لم يكن فيها إلماح إلى شيء قريب جداً من حياتهم الانفعالية. ومن الواضح أن الشيء الصغير الذي يهدّده عدوّ قوي معتدٍ هو المشاهِد ذاته؛ فتلك هي الطريقة التي **يشعر** بها وذلك هو الوضع الذي يمكن أن يتماثل معه. ولكن حتماً لو لم تكن هناك نهاية سعيدة لما كانت هناك جاذبية مستمرة. ولكن والحالة هذه، فالمشاهِد يبقى حياً بالرغم من كل مخاوفه وأحاسيسه بالضآلة وينال في النهاية الإحساس المريح بأنه، بالرغم من كل شيء، سيكون ناجياً وسيتوصّل حتى إلى التغلّب على القوي. ومهما يكن -وهذا هو الجانب المهم والمحزن لهذه «النهاية السعيدة»- فإن خلاصه يكمن على الأغلب في قدرته على الفرار وفي الأحداث غير المتوقّعة التي تجعل من المحال أن يمسك به الغول. (*)

(*) صار يُطلَق بعدئذ على هذه الأفلام «توم وجيري»، التي لا تختلف في ما هيتها البتة عن أفلام ميكي ماوس. (المترجم).

وكان الوضع الذي يجد الفرد نفسه فيه في عصرنا قد تنبأ به مفكرون أصحاب رؤى من القرن التاسع عشر. فيصف كيركغور [=كيركغارد] الفرد المغلوب على أمره الذي تمزّقه وتعذّبه الشكوك، ويغمره الإحساس بالوحدة والتفاهة. ويرى نيتشه بعين خياله العدمية الدانية التي كان لها أن صارت ظاهرة في النازية ويرسم صورة «السوبرمان» بوصفه نفياً للفرد التافه منعدم الاتجاه الذي رآه في الواقع. ووجد موضوع عجز الإنسان أدقّ تعبير عنه في أعمال كافكا. وفي رواية «القصر» يصوّر الإنسان الذي يود أن يحظى بصلة مع سكان القصر الخفيين، الذين يُفترض أن يقولوا له ما عليه أن يفعل وأن يُظهروا له مكانه في العالم. وتكمن كل حياته في مسعاه المهتاج إلى الحظوة بالاتصال بهم، ولكنه لا ينجح ويتُرك وحيداً مع الإحساس بالعبث والعجز التامّين.

وقد عبّر عن الإحساس بالعزلة والعجز في الفقرة التالية من جوليان غرين:

> عرفتُ أن عددنا قليل بالمقارنة مع الكون، وعرفت أننا لسنا بشيء؛ ولكن ألا يكون الإنسان شيئاً بصورة لا تُحدّ يبدو على نحو ما أن معناه أن يَقهر وأن يُطمئِن على حد سواء. وتلك الأشكال، تلك الأبعاد التي تتجاوز حدود الفكر البشري، هي الغالبة من كل الوجوه. أيوجد شيء يمكن أن نتشبّث به مهما كان؟ ووسط الفوضى الشاملة للأوهام التي نُرمى فيها على عجل، يوجد شيء واحد يبرز بوصفه حقيقياً، وذلكم هو -الحب. والبقية كلها عدمٌ، وباطل فارغ. وإننا نحملق في هاوية مظلمة. ونحن خائفون[1].

وعلى أية حال، فإن هذا الإحساس بالعزلة الفردية والعجز كما عبّر عنه هؤلاء الكتّاب وكما يشعر به الكثير ممن يُطلَق عليهم العصابيين، هو أمر لا يدركه

(1)Julian Green. **Personal Record, 1928-39**, translated by J.Godefroi, Harper & Brothers, New York. 1939.

الشخص العادي الطبيعي. وهو لذلك جدٌّ مخيف أيضاً. إذ يستره العمل الرتيب اليومي في نشاطاته، وبالاطمئنان والاستحسان الذي يلقاه في علاقاته الخاصة والعامة وبالنجاح في العمل الكسبي، وبعدد من الأُلْهيات، و«بالمرح» و«عقد الصلات»، و«الذهاب إلى الأمكنة». إلا أن الصفير في الظلمة لا يجلب الضوء. وتبقى الوحدة، والخوف، والارتباك؛ ولا يستطيع الناس تحمّل ذلك إلى الأبد. لا يستطيعون أن يتحملوا عبء «التحرر من» بكليته؛ ولابد من أن يحاولوا الهروب من الحرية بكاملها إذا لم يستطيعوا التقدّم من الحرية السلبية [أو التحرر] إلى الحرية الإيجابية. وأهم السبل الاجتماعية للهروب في زمننا هي الخضوع لزعيم، كما حدث في البلدان الفاشيّة، والتماثل الإلزامي كما هو شائع في ديمقراطيتنا. وقبل أن نصل إلى توصيف هاتين الطريقتين اللتين يُحتذى بهما اجتماعياً من طرق الهروب، يجب أن أطلب إلى القارئ أن يتابعني في البحث في تشابكات هذه الآليات السيكولوجية في الهروب. وكنا قد عالجنا بعض هذه الآليات في الفصول السابقة؛ ولكن لكي نفهم الدلالة السيكولوجية للفاشية وأتمتة الإنسان في الديمقراطية الحديثة فهماً وافياً، من الضروري أن نفهم الظواهر السيكولوجية لا مجرد فهم عام بل في أشدّ عملها تفصيلاً وملموسية. وقد يبدو ذلك طريقاً مليئة بالتعرّجات؛ ولكنه بالفعل قسم ضروري لبحثنا الكلي. وكما أن المرء لا يستطيع أن يفهم المشكلات السيكولوجية كما ينبغي من دون خلفيّتها الاجتماعية والثقافية، فالمرء لا يستطيع أن يفهم الظواهر الاجتماعية من دون معرفة الآليات السيكولوجية القائمة في أساسها. ويحاول الفصل التالي أن يحلّل هذه الآليات، وأن يكشف ما يجري في الفرد، وأن يُظهر كيف نكون مستعدّين في مسعانا للهروب من الوحدة والعجز، للتخلّص من ذاتنا الفردية سواء بالخضوع لأشكال جديدة من السلطة أو بالتماثل الإلزامي مع النماذج المقبولة.



الفصل الخامس

آليات الهروب

وصلنا في بحثنا إلى العصر الحالي وسوف نشرع الآن في البحث في الدلالة السيكولوجية للفاشية ومعنى الحرية في الأنظمة التسلّطية وفي ديمقراطيتنا. وعلى أية حال، ما دامت سلامة حجّتنا الكلية تعتمد على سلامة مقدّماتنا السيكولوجية، يبدو من المرغوب فيه أن نقطع وجهتنا الفكرية العامة ونخصّص فصلاً للبحث الأشد تفصيلاً وملموسية في الآليات السيكولوجية التي كنا قد عرَضنا لها بإيجاز وسوف نبحث فيها فيما بعد. فهذه المقدّمات تقتضي البحث المفصّل لأنها قائمة على مفهومات تعالج القوى اللاشعورية والطرق التي تجد فيها التعبير في التبريرات العقلية وخصال الطبع، وهي مفهومات ستبدو لقراء كثيرين، إذا لم تكن غريبة، فهي على الأقل تستوجب التفصيل.

وفي هذا الفصل أشير عامداً إلى علم النفس الفردي وإلى الملاحظات التي قدّمها الإجراء التحليلي النفسي في الدراسات الدقيقة للأفراد. ومع أن التحليل النفسي لا يسير على منوال المثال الذي كان مثالَ علم النفس الأكاديمي سنوات كثيرة، وهو الاقتراب من المناهج التجريبية للعلوم الطبيعية، فهو يظل منهجاً تجريبياً بدقة وإحكام، وبقوم على الملاحظة الدؤوبة لأفكار الفرد وأحلامه وأُخيولاته التي لا تخضع لرقابته. ولا يمكن إلا لعلم نفسي يستفيد من مفهوم القوى اللاشعورية أن ينفذ إلى التبريرات المشوّشة التي تجابهنا في تحليل الفرد والثقافة على السواء.

ويختفي في الحال عدد كبيرمن المشكلات التي هي في الظاهر غير ممكنة الحلّ إذا قرّرنا أن نتخلّى عن فكرة أن الحوافز التي **يعتقد** الناس أنها تحفزهم هي بالضرورة الحوافز التي تدفعهم بالفعل إلى العمل والشعور والتفكير، كما يعملون ويشعرون ويفكّرون.

وكم من قارئ سوف يثير سؤالاً مفاده هل يمكن تطبيق المكتشفات المستخلَصة من ملاحظة الأفراد على الفهم السيكولوجي للجماعات. وجوابنا عن هذا السؤال هو الإيجاب التوكيدي. فأية جماعة تتألف من الأفراد وليس إلا من الأفراد، ولذلك لا يمكن أن تكون الآليات التي نجدها في جماعة من الجماعات إلا آليات تعمل في الأفراد. ونحن في دراستنا علمَ النفس الفردي أساساً لفهم علم النفس الاجتماعي، نقوم بشيء يمكن أن يقارَن بدراسة شيء تحت المجهر. فهذا يمكّننا من اكتشاف تلك التفصيلات في الآليات السيكولوجية التي نجدها تعمل على مقياس كبير في العملية الاجتماعية. ولو لم يكن تحليلنا للظواهر السيكولوجية- الاجتماعية قائماً على الدراسة المفصّلة للسلوك الفردي، لأعوزته الصفة التجريبية، ومن ثم، الصحة.

ولكن وإن جرى الإقرار بأن لدراسة السلوك الفردي مثل هذه الأهمية، فقد يسأل المرء هل يمكن أن تكون لدراسة الأفراد الذين يُصنَّفون بأنهم عصابيون أية فائدة في دراسة مشكلات علم النفس الاجتماعي. ومرة أخرى نقول إن هذا السؤال يجب أن يجاب عنه بالإيجاب. فالظواهر التي نلاحظها في الشخص العصابي لا تختلف من حيث المبدأ عن الظواهر التي نجدها في السويّ. وهي لا تختلف إلا في أنها أبرز وأوضح وكثيراً ما تكون أسهل وصولاً إلى إدراك الشخص العصابي مما هي عند الشخص الطبيعي الذي لا يكون مدركاً أية مشكلة تسوّغ الدراسة.

ولجعل هذا الأمر أوضح، يبدو من المفيد تقديم مناقشة وجيزة لمصطلحي العصابي والطبيعي، أو الصحيح.

يمكن تعريف الشخص الطبيعي أو الصحيح بطريقتين. أولاً، من وجهة نظر تأدية المجتمع لوظيفته، فيمكن أن يُدعى الشخص طبيعياً أو صحيحاً إذا كان قادراً على تأدية الدور الذي يجب أن يأخذه في مجتمع معيّن. وعلى نحو أشدّ ملموسية، يعني ذلك أن يكون قادراً على العمل بالطريقة المطلوبة في ذلك المجتمع بالتخصيص، وعلاوة على ذلك أن يكون قادراً على المشاركة في إعادة إنتاج المجتمع، أي أن يُنشئ أسرة. ثانياً، من وجهة نظر الفرد، نحن ننظر إلى أن الصحة أو الحالة السويّة هي أفضل ما يمكن من نموّ الفرد وسعادته.

وإذا كانت بنية مجتمع معيّن تقدّم على هذا النحو أفضل إمكانية لسعادة الفرد، اتّفقت كلتا وجهتي النظر. ومع ذلك ليست هذه هي الحال في معظم المجتمعات التي نعرفها، ومن ضمنها مجتمعنا. فعلى الرغم من أنهما تختلفان في درجة تشجيع أهداف نموّ الفرد، يوجد تباين بين أهداف قيام المجتمع بوظيفته بسلاسة والنموّ الوافي للفرد. وهذه الحقيقة تجعل من الواجب التفريق بشدّة بين مفهومي الصحة. أحدهما تحكمه الضرورات الاجتماعية، والآخر تحكمه القيم والمعايير المتعلقة بهدف الوجود الفردي.

ولسوء الحظ، كثيراً ما يُهمَل هذا التفريق. فجُلّ الأطباء النفسيين يرون أن بنية مجتمعهم أمر مفروغ من صحته إلى حد أن الشخص الذي لا يتكيّف معها جيداً يتّسم عندهم بوصمة الشخص الأدنى قيمة. ومن جهة أخرى، يُفترض أن الشخص المتكيّف جيداً هو الشخص الأعلى قيمة على أساس سلّم القيم الإنسانية. وإذا ميّزنا بين مفهومي السويّ والعصابيّ، وصلنا إلى النتيجة التالية: إن الشخص الذي يكون سوياً على أساس حسن تكيّفه كثيراً ما يكون أقلّ صحة من الشخص العصابي على أساس القيم الإنسانية. ويكون حُسن التكيّف غالباً على حساب

تخلّيه عن ذاته ليصبح إلى هذا الحدّ أو ذلك مَنْ يُعتقد أنه يُتوقّع أن يكون. وقد تكون فرديته وعفويته الحقيقيتان قد ضاعتا. ومن جهة أخرى، من الممكن أن يوصف الشخص العصابي بأنه شخص ليس مستعداً للتنازل تماماً في المعركة من أجل ذاته. ومن المؤكد أن محاولته لإنقاذ ذاته الفردية لم تنجح، وبدلاً من أن يعبّر عن ذاته تعبيراً مثمراً يبتغي الخلاص من خلال الأعراض العصابية وبالانسحاب إلى حياة الأُخيولة. ومع ذلك، فهو من وجهة نظر القيم الإنسانية أقل شللاً من نوع الشخص العادي الذي فَقَد فرديّته برمّتها. ولكن يبدو لنا أن الوصمة المرتبطة بالشخص العصابي لا أساس لها وليست مسوّغة إلا إذا فكّرنا في العصابي على أساس الفعالية الاجتماعية. وبالنسبة إلى مجتمع كلي، لا يمكن أن يُستخدم مصطلح العصابي بهذا المعنى الأخير، مادام المجتمع لا يمكن أن يوجد إذا كان المجتمع لا يؤدي وظيفته الاجتماعية. ولكن من وجهة نظر القيم الإنسانية، يمكن أن يُدعى المجتمع عصابياً بمعنى أن أعضاءه شُلّوا في نموّ شخصيتهم. وبما أن مصطلح العصابي يُستخدم غالباً للدلالة على عدم تأدية الوظيفة الاجتماعية، فإننا نفضّل ألاّ نتحدث عن المجتمع على أساس أنه عصابي، بل على أساس مضاد للسعادة الإنسانية وتحقيق الذات.

إن الآليات التي سنبحث فيها في هذا الفصل هي آليات الهروب، التي تنجم من فقدان الأمن في الفرد المنعزل.

وعندما تنقطع الروابط الأولية التي تمنح الأمن للفرد، وعندما يواجه الفرد العالم الذي خارجه بوصفه كياناً منفصلاً تماماً، ينفتح أمامه مسلكان ما دام عليه أن يتغلب على حالة العجز والوحدة التي لا تُطاق. وهو بأحد المسلكين يستطيع أن يتقدّم إلى «الحريه الإيجابية»؛ فيمكن أن يصل نفسه عفوياً بالعالم في الحب والعمل، وفي التعبير الصادق عن قدرته الانفعالية، والحسيّة، والعقلية؛ ويستطيع

بذلك أن يصير متّحداً بالإنسان والطبيعة وذاته من جديد، من دون أن يتخلّى عن استقلال ذاته الفردية وسلامتها. والمسلك الآخر المنفتح له هو أن يتراجع، ويتخلّى عن حريته، ويحاول التغلّب على وحدته بإزالة الفجوة التي نشأت بين ذاته الفردية والعالم. والمسلك الثاني لا يُعيد توحيد نفسه بالعالم بالطريقة التي كان مرتبطاً به قبل أن يندمج فيه بوصفه «فرداً»، لأن انفصاله لا يمكن أن ينقلب؛ وهو هروب من وضع لا يُحتمل وإذا طال يجعل الحياة لا تُطاق. ولذا يتميز هذا المسلك في الهروب بصفته الإلزامية، مثل أي هروب من ذعر منذر؛ ويتميّز كذلك بالتخلّي التام تقريباً عن فردية الذات وسلامتها. وهكذا فهو ليس حلاً يُفضي إلى السعادة والحرية الإيجابية؛ وهو، من حيث المبدأ، حلّ موجود في كل الظواهر العصابية. إنه يخفّف القلق غير المحتمل ويجعل الحياة ممكنة بتجنّب الهلع؛ ومع ذلك فهو **لا يحلّ** المشكلة الأصلية وثمنه نوع من الحياة التي تتألف غالباً من النشاطات الآلية أو الإلزامية فقط.

ولبعض هذه الآليات في الهروب أهمية اجتماعية ضئيلة نسبياً؛ وهي لا توجد بأية درجة ملحوظة إلا في الأفراد من ذوي الاضطرابات العقلية والانفعالية الحادة. وفي هذا الفصل لن أبحث إلا في الآليات ذات الدلالة الثقافية التي يكون فهمها مقدّمة ضرورية للتحليل السيكولوجي للظاهرتين الاجتماعيتين التي سوف نعالجهما في الفصول التالية: النظام الفاشيّ من جهة، والديمقراطية الحديثة من جهة أخرى [1].

---

(١) من وجهة نظر مختلفة توصّلت كارين هورني Karen Horney في دراستها لـ «الاتجاهات العُصابية» في كتابها «**طرق جديدة في التحليل النفسي**» New Ways in Psychoanalysis إلى مفهوم يحتوي على بعض أوجه الشبه مع مفهومي لـ «آليات الهروب». وأهم الاختلافات بين المفهومين هي هذه: إن الاتجاهات العصابية هي القوى الدافعة للعصاب الفردي، في حين أن آليات الهروب هي القوى الدافعة في الإنسان العادي. ثم إن تأكيد هورني الأكبر منصبٌّ على القلق، في حين أن تأكيدي منصبٌّ على عزلة الفرد.

١-التسلطية

إن أول آلية سوف أعالجها من آليات الهروب من الحرية هي ميل المرء إلى التخلّي عن ذاته الفردية وتذويب ذاته في شخص أو شيء خارجه لاكتساب القوة التي تفتقر إليها الذات الفردية. أو لنعبّر عن ذلك بكلمات أخرى، هي البحث عن «روابط ثانوية» جديدة تحل محلّ الروابط الأوليّة المفقودة.

وأشدّ أشكال هذه الآليّة تميزاً موجودة في المجاهدة من أجل الخضوع والسيطرة، أو كما نودّ بالأحرى أن نعبّر عن ذلك، في المجاهدتين المازووخية والسادية كما توجدان بدرجات متفاوتة في الأشخاص الأسوياء والعصابيين حسب الترتيب. وسوف نحاول أولاً أن نصف هذين الميلين ثم نحاول أن نُظهر أن كليهما هروب من وحدة لا تطاق.

وأكثر الأشكال التي تتواتر وتظهر فيها المجاهدات **المازوخية** هي مشاعر الدونية والعجز والتفاهة الفردية. ويُظهر تحليل الأشخاص الذين تستحوذ عليهم هذه المشاعر أنهم بينما يشتكون شعورياً من هذه المشاعر ويريدون التخلّص منها، فإن قوة ما في داخلهم تدفعهم لا شعورياً إلى الإحساس بالدونية والتفاهة. وأحاسيسهم هي أكثر من إدراكات لنقائصهم الفعلية وضعفهم (مع أنها مبرَّرة في العادة كأنها موجودة)؛ ويُبدي هؤلاء الأشخاص ميلاً إلى استصغار أنفسهم، وجعل أنفسهم ضعفاء، وعدم السيطرة على الأشياء. ويُبدي هؤلاء الناس بانتظام تام توكّلاً ملحوظاً على القوى التي هي خارجهم، على الناس الآخرين، أو المؤسّسات، أو الطبيعة. ويغلب عليهم عدم إثبات موجوديّتهم، وعدم القيام بما يشاؤون، بل الخضوع للأوامر الفعلية أو المزعومة من القوى الخارجية. وكثيراً ما يكونون عاجزين عن خبرة الشعور بـ «أنا أريد» أو «أنا أكون»، والحياة في كليتها يشعرون بأنها شيء قاهر القوة، لا يستطيعون أن يسيطروا عليه أو يتحكّموا فيه.

وفي أشدّ الأحوال تطرفاً- وهي كثيرة- يجد المرء إلى جانب الميل إلى استصغار نفسه وإلى الخضوع للقوى الخارجية ميلاً إلى إيذاء نفسه.

ويمكن أن يتّخذ هذا الميل عدة أشكال. فنجد أن هناك أناساً يسترسلون في اتهام الذات وانتقاد الذات حتى يكاد ألدّ أعدائهم لا يوجّه مثل ذلك ضدّهم. ونجد غيرهم، مثل العصابيين الإكراهيين، يغلب عليهم تعذيب أنفسهم بالطقوس والأفكار الإلزامية. وفي نمط معيّن من الشخصية العصابية نجد ميل الأشخاص إلى أن يصيروا مرضى جسمياً وينتظرون المرض، شعورياً أو لا شعورياً، كأنه هبة من الآلهة. وكثيراً ما يُبتلون بحوادث ما كانت لتقع لو لم يكن الميل اللاشعوري إلى الابتلاء بها يعمل عمله. وهذه الميول الموجَّهة ضد أنفسهم تنكشف غالباً في أشكال تظلّ أقلّ ظهوراً أو إثارة. ويوجد، مثلاً، أشخاص يعجزون عن الإجابة عن الأسئلة في الامتحان في حين تكون الأجوبة معروفة لديهم جيداً في وقت الامتحان وحتى بعد ذلك. ويوجد أشخاص يقولون أشياء تستعدي عليهم مَنْ يحبّونهم أو من يعتمدون عليهم، مع أنهم فعلياً يشعرون بالمودة نحوهم ولا يقصدون أن يقولوا تلك الأمور. ومن جهة هولاء الناس، يكاد يبدو كأنهم يتّبعون نصيحة يُسديها إليهم عدوّ ليتصرّفوا على هذا المنوال لإلحاق أشدّ الضرر بأنفسهم.

وكثيراً ما يُعتقد أن الميول المازوخية مَرَضيّة أو غير عقلية بصورة واضحة. وهي في أكثر الأحيان تكون مبرَّرة عقلياً. ويجري تصوّر أن الاتّكال المازوخي حب أو ولاء، وأن المشاعر الدونية تعبير وافٍ عن النقائص الفعلية، وأن معاناة المرء ناجمة كلياً عن ظروف لا تتغيّر.

وإلى جانب هذه الميول المازوخية، فإن نقيضها تماماً، أي الميول **السادية**، موجودة بانتظام في النوع ذاته من الأشخاص. وهي تتفاوت في القوة، وتكون شعورية إلى هذا الحدّ أو ذلك، ومع ذلك لا تغيب. ونجد ثلاثة أنواع من الميول السادية، تتشابك معاً إلى هذه الدرجة أو تلك. أحدها أن يجعل المرء الآخرين

يعتمدون عليه وأن يكون له سلطان مُطلَق وغير مقيَّد عليهم، ليجعلهم ليسوا غير أدوات، «طيناً في يد الخزّاف». ويتألف الميل الآخر من الدافع لا إلى مجرد السيطرة على الآخرين بهذا الأسلوب المطلق، بل كذلك إلى استغلالهم، واستخدامهم، والسرقة منهم، وبقر بطونهم، وإذا جاز القول، إلى إدماج كل ما هو قابل للأكل فيهم. وقد تشير هذه الرغبة إلى أشياء مادية وإلى أمور غير مادية، مثل الخصائص الانفعالية أو الفكرية التي على الشخص أن يقدّمها. والنوع الثالث من الميل السادي هو الرغبة في جعل الآخرين يتألمون أو رؤيتهم متألمين. وقد يكون هذا الألم جسدياً، ولكنه في معظم الأحيان ألم ذهني. إنه يهدف إيجابياً إلى إيذاء الآخرين وإذلالهم وإرباكهم، أو أن يراهم في أحوال مربكة ومُذلّة.

والميول السادية ولأسباب واضحة تكون أقلّ شعورية وأكثر تبريرية من النزعات المازوخية الأبعد عن الإضرار بالمجتمع. وكثيراً ما تتستّر كلياً بتشكّلات ارتدادية من الإفراط في الخير أو في الإفراط في الاهتمام بالآخرين. ومن أكثر التبريرات تواتراً ما يلي: «إنني أسيطر عليك لأنني أعرف ما هو الأفضل لك، وفي مصلحتك أن تتبّعني من دون معارضة.» أو «إنني جدٌّ مدهش وفريد، بحيث لي الحقّ أن أتوقّع أن يصبح الآخرون متّكلين عليّ.» والتبرير الآخر الذي كثيراً ما يقال لتغطية الميول الاستغلالية هو: «لقد قمتُ بالكثير من أجلك، وأنا الآن أستحقّ أن آخذ منك ما أشاء.» ويجد النوع الأشدّ عدوانية من أنواع الدوافع السادية أشدّ تبريراته تواتراً في شكلين: «لقد آذاني الآخرون ورغبتي في إيذائهم ليست إلا من قبيل الاقتصاص»، أو «بالضرب أولاً أدافع عن نفسي أو عن أصدقائي في وجه خطر الإصابة بالأذى.»

ويوجد عامل في علاقة الشخص السادي بموضوع ساديته كثيراً ما يُهمَل ولذلك يستحق اهتماماً خاصاً هنا هو: اتّكاله على موضوع ساديّته.

وفي حين يكون اتّكال الشخص المازوخي واضحاً، فإن توقّعنا بخصوص الشخص السادي هو العكس تماماً: يبدو شديد القوة والتأمّر، وموضوع ساديّته شديد الضعف والخضوع، بحيث يكون من بالغ الصعوبة أن تعتقد بأن الشخص القويّ متّكل على الشخص الذي يسيطر عليه. ومع هذا يُظهر التحليل الدقيق أن هذا الأمر صحيح. فيحتاج السادي إلى الشخص الذي يسيطر عليه، ويحتاج إليه كثيراً جداً ما دام شعوره بالقوّة راسخاً في أنه سيّد لشخص ما. وقد يكون هذا الاتكال لا شعورياً تماماً. وهكذا، مثلاً، قد يعامل رجل زوجته معاملة شديدة السادية ويكرّر على مسامعها أن في استطاعتها أن تغادر البيت في أي يوم وأنه سيكون بالغ السرور لو فعلت ذلك. وغالباً ما تكون مسحوقة إلى حد أنها لا تجرؤ على القيام بمحاولة للمغادرة، ولذلك يظلّ كلاهما يعتقد أن ما يقوله صحيح. إلا أنها إذا استجمعت شجاعتها إلى حد يكفي لإعلان أنها سوف تغادره، فقد يحدث أمر غير متوقَّع من كليهما: سيغدو يائساً، خائر العزيمة، ويرجوها ألا تتركه؛ وسيقول لها إنه لا يقوى على العيش من دونها، وسيجاهر لها بمقدار حبه وما إلى ذلك. وعادةً، ولخوفها من إثبات موجوديتها على أية صورة، ستكون ميالة إلى تصديقه، وتبدّل قرارها وتبقى. وعند هذه اللحظة تبدأ المسرحية مجدّداً. فيعاود سلوكه القديم، وتجد من الصعوبة الزائدة أن تبقى معه، وتنفجر، وينهار مرة أخرى، وتبقى، وهلم جرا وهلم جرا مرات كثيرة.

وتوجد آلاف في آلاف العلاقات الزوجية والعلاقات الشخصية الأخرى التي تتكرر فيها هذه الحلقة مراراً، ولكن الحلقة السرية لا تُخترق. فهل كان يكذب عندما قال لها إنه يحبّها إلى حد أنه لا يقوى على العيش من دونها؟ إنه بمقدار ما يتعلّق الأمر بالحب، يعتمد ذلك كله على ما يعنيه المرء بالحب. وبمقدار ما يذهب تأكيده أنه لا يقوى على العيش من دونها، فهو صحيح تماماً - إذا لم نفهمه حرفياً من دون شك. إنه لا يستطيع أن يعيش من دونها أو على الأقلّ من دون شخص

غيرها يشعر أنه أداة عاجزة في يديه. وبينما لا تظهر مشاعر الحب في مثل هذه الأحوال إلا عندما تتهدّد العلاقة بالانفراط، فإن الشخص السادي في الأحوال الأخرى «يحبّ» بصورة بائنة تماماً أولئك الذين يشعر بالسيطرة عليهم. فهناك إحساس بـ «المحبة» وحتى بالعرفان بالجميل حيال الأشخاص الخاضعين لسيطرته، سواء أكان الشخص منهم زوجته، أم طفله، أم مساعداً، أم نادلاً، أم متسوّلاً في الشارع. وقد يعتقد أنه يرغب في السيطرة على حياتهم لأنه يحبهم كثيراً. وهو فعلاً «يحبّهم» **لأنه يسيطر عليهم**. ويرشوهم بالأشياء المادية، أو بالثناء، أو المبالغة في عرض ما لديهم من الفطنة والألمعية، أو بإظهار الاهتمام. وقد يعطيهم كل شيء- كل شيء إلا شيئاً واحداً: هو الحقّ في أن يكونوا أحراراً ومستقلّين. وهذه المجموعة من الترابطات موجودة غالباً في علاقة الآباء بالأطفال على وجه الخصوص. ففيها كثيراً ما يتستّر موقف السيطرة- والملكية- بما يبدو أنه الاهتمام «الطبيعي» أو الشعور بواجب حماية الطفل. فيوضَع الطفل في قفص ذهبي، ويمكن أن يحصل على كل شيء شريطة ألاّ يريد مغادرة القفص. وتكون نتيجة ذلك غالباً هي خشية الطفل العميقة من الحب عندما يشبّ، حيث يعني له «الحب» ضمناً أن يؤسَر ويُسَدَّ السبيل أمام نشدانه للحرية.

وكانت السادية تبدو لملاحظين كثيرين أقلّ إثارة للحيرة من من المازوخية. فكانت رغبة المرء في إيذاء الآخرين والهيمنة عليهم تبدو طبيعية تماماً، ولو لم تكن جيدة بالضرورة. وافتراض هوبز أن «وجود رغبة دائمة لا تهدأ في سيطرة بعد سيطرة لا تتوقّف إلا في الموت» إنما هو «ميل عام في كل البشر»[1]. وعنده ليست للرغبة في السيطرة صفة شيطانية بل هي نتيجة معقولة تماماً لرغبة الإنسان في السرور والأمن. ومن هوبز إلى هتلر، الذي يفسّر الرغبة في الهيمنة بأنها النتيجة المنطقية للصراع المشروط بيولوجياً من أجل البقاء للأصلح، فإن اشتهاء السيطرة قد

(1) Hobbes, **Leviathan,** London, 1651, p. 47.

فُسِّر بأنه جزء من الطبيعة البشرية التي لا تستوجب أي تفسير يتجاوز الواضح . إلا أن المجاهدات المازوخية، تلك الميول التي يوجّهها المرء ضد نفسه، تبدو أُحجيّة. فكيف يجب أن يفهم المرء أن الناس لا يقتصرون على أن يريدوا أن يستصغروا أنفسهم ويُضعفوها ويؤذوها، بل حتى أن يستمتعوا بالقيام بذلك؟ ألا تناقض ظاهرة المازوخية كامل صورتنا عن النفس الإنسانية بأنها موجَّهة نحو السرور وحفظ الذات؟ كيف يمكن أن يفسّر المرء أن بعض الناس ينجذبون ويميلون إلى أن يجرّوا على أنفسهم ما يبدو أننا جميعاً نبذل الجهد ذاته لتجنّبه: الألم والمصيبة؟

على أنه توجد ظاهرة تُثبت أن المصيبة والضعف **يمكن** أن يكونا هدف المجاهدة الإنسانية هي : **الانحراف المازوخي**. وهنا نرى أن الناس يريدون وهم في حالة شعورية تماماً أن يتألموا بطريقة أو بأخرى ويستمتعوا بذلك. ففي الانحراف المازوخي يشعر شخص بالتهيّج الجنسي حين يعاني الألم الذي يُنزله عليه شخص آخر. ولكن هذا ليس الشكل الوحيد للانحراف المازوخي. وفي مرات كثيرة لا تكون المكابدة الفعلية للألم هي المنشودة، بل المنشود هو التهيّج والإشباع اللذان بارتباطهما الجسدي يجعلان المرء مغلوباً على أمره وضعيفاً. وكثيراً ما يكون كل ما هو مطلوب في الانحراف المازوخي هو جعل المرء ضعيفاً «معنوياً»، بأن يعامَل معاملة طفل صغير أو يجري الكلام معه على أنه طفل صغير، أو أن يتمّ تعنيفه أو إذلاله بطرق مختلفة. وفي الانحراف السادي، نجد الإشباع يُستمدّ من وسائل مقابلة، أي من إيذاء الآخرين مادياً، أو من ربطهم بالحبال أو السلاسل، أو من إهانتهم بالأفعال أو الكلمات.

والانحراف المازوخي ذو الاستمتاع الشعوري والمقصود بالألم أو الذل قد جذب أنظار علماء النفس والكتّاب في زمن أسبق من التفاتهم إلى الطبع المازوخي (أو المازوخية المعنوية). ولكنْ شيئاً فشيئاً عرف المرء كم هي الميول المازوخية من

النوع الذي وصفناه أولاً قريبة الصلة من الانحراف الجنسي، وعرف أن كلا النمطين من المازوخية هو الظاهرة الواحدة ذاتها ماهوياً.

وافترض بعض علماء النفس أنه ما دام يوجد أناس يودّون أن يخضعوا ويتألّموا، فلا بد من وجود «غريزة» لها هذا الهدف عينه. وتوصّل علماء اجتماع، أمثال فيركند Virkand، إلى النتيجة ذاتها. وكان أول من حاولوا التفسير النظري الأشمل هو فرويد. واعتقد في الأصل أن السادية- المازوخية هي في ما هيّتها ظاهرة جنسية. وبملاحظته الممارسات السادية- المازوخية عند الأطفال، افترض أن السادية- المازوخية «دافع جزئي»، يظهر بانتظام في نموّ الغريزة الجنسية. واعتقد أن الميول السادية- المازوخية عند البالغين ناجمة عن تعلّق مفرط يمرّ في النموّ النفسي- الجنسي للشخص في مستوى باكر أو عن نكوص إليه فيما بعد. وبعدئذ صار فرويد يدرك بصورة متزايدة أهمية تلك الظواهر التي دعاها المازوخية المعنوية، وهي الميل إلى التألم لا جسدياً، بل ذهنياً. وأكّد كذلك أن الميول المازوخية والسادية موجودة معاً على الدوام على الرغم من التناقض الظاهري للحالتين. ومهما يكن، فقد غيّر تفسيره النظري للظواهر المازوخية. فبافتراض فرويد وجود ميل بيولوجي معيّن إلى الموت يمكن أن يوجّهه المرء إما ضد الآخرين وإما ضد نفسه، افترض أن المازوخية في ماهيّتها إنما هي نتاج هذه الغريزة المزعومة التي تُسمّى غريزة الموت. وافترض أكثر من ذلك أن غريزة الموت هذه، التي لا نستطيع أن نلاحظها مباشرة، تدمج نفسها في الغريزة الجنسية وفي الاندماج يظهر أن المازوخية موجَّهة من المرء ضد نفسه، وأن السادية موجَّهة ضد الآخرين. وافترض أن هذا الامتزاج مع الغريزة الجنسية يحمي الإنسان من النتيجة الخطيرة التي ستكون لغريزة الموت غير الممتزجة. وباختصار، إن الإنسان وفقاً لفرويد ليس لديه إلا خيار وحيد هو إما أن يدمّر نفسه وإما أن يدمّر الآخرين، إذا أخفق في دمج التدميرية في الجنس. وهذه النظرية تختلف اختلافاً أساسياً عن افتراض فرويد الأصلي حول السادية - المازوخية. ففيه

كانت السادية- المازوخية ظاهرة جنسية في أساسها، ولكنها في النظرية الأحدث ظاهرة غير جنسية أساساً، وليس العامل الجنسي فيها ناشئاً إلا عن اندماج غريزة الموت في الغريزة الجنسية.

ومع أن فرويد في سنوات كثيرة قد اهتمّ قليلاً بظاهرة العدوان غير الجنسي، فإن ألفرد آدلر يضع الميول التي نناقشها هنا في مركز نظامه. ولكنه يعالجها لا بوصفها سادية- مازوخية، بل بوصفها «مشاعر دونية» و «إرادة قوة». وبينما نتكلم عن ميل غير عقلي عند المرء إلى استصغار نفسه وتصغيرها، يعتقد أن مشاعر الدونية هي رد فعل مناسب على دونيّات فعلية، كأحوال القصور العضوي أو العجز العام عند الطفل. و بينما نعتقد أن الرغبة في القوة تعبير عن دافع غير عقلي إلى السيطرة على الآخرين، ينظر آدلر إلى ذلك كلياً من جانب عقلي ويتحدث عن أن الرغبة في القوة رد فعل مناسب له وظيفة حماية الشخص من الأخطار الناجمة عن فقدان أمنه ودونيته. وآدلر هنا، كما هو دائماً، لايستطيع أن يرى ما وراء الاتجاهات الهادفة والعقلية في السلوك الإنساني؛ ومع أنه أسهم ببصائر مهمة حول تشابكات التحريض، فإنه يظل دائماً على السطح ولا ينزل إلى هوّة الدوافع غير العقلية كما نزل فرويد..

وفي الكتابة التحليلية النفسية قُدّمت وجهة نظر مختلفة عن وجهة نظر فرويد مثّلها ڤلهلم رايش[1] Wilhelm Reich، وكارين هورني[2] Karen Hor-ney، وأنا[3].

ومع أن اراء رايش قائمة على المفهوم الأصلي لنظرية فرويد في اللبيدو، فهو يشير إلى أن الشخص المازوخي يبحث في النهاية عن اللذة وأن الألم الذي يصاب

(1) **Charakteranalyse**, Wien, 1933.

(2) **The Neurotic Personality of Our Time**, Kegan Paul, London, 1936.

(3) **Psychologie der Autorität und Familie**, ed. Max Horkheimer, Alcan. 1936.

به هو نتاج ثانوي، وليس هدفاً في حد ذاته. وكانت هورني أول من تبيّنوا الدور الجوهري للمجاهدات المازوخية في الشخصية العصابية، وقدّمت توصيفاً وافياً ومفصّلاً لخصال الطبع المازوخي، وفسرتْها نظرياً بأنها نتيجة بنية الطبع الكلية. وفي كتاباتها، وكذلك في كتاباتي، بدلاً من الاعتقاد بأن خصال الطبع المازوخي راسخة في الانحراف الجنسي، فإن الانحراف الجنسي يُفهم بأنه التعبير الجنسي عن الميول النفسية التي تترسّخ في نوع معيّن من بنية الطبع.

وأصل الآن إلى المسألة الأساسية: ما الجذر في الانحراف المازوخي ثم في خصال الطبع المازوخي على السواء؟ وفضلاً عن ذلك، ما الجذر المشترك للمجاهدات المازوخية والسادية على حد سواء؟

إن الاتجاه الذي يكمن فيه الجواب قد تمّ اقتراحه في بداية هذا الفصل. فالمجاهدات المازوخية وكذلك السادية من شأنها أن تساعد الفرد على الهروب من إحساسه الذي لا يطاق بالوحدة والعجز. وتقدّم الملاحظات التحليلية النفسية والتجريبية الأخرى دليلاً وافياً (لا يمكنني أن أستشهد بها هنا من دون تجاوز مدى هذا الكتاب) على أنها مليئة بالرعب من الوحدة والتفاهة. وفي مرات كثيرة متكررة لا يكون هذا الإحساس شعورياً؛ وتستره غالباً أحاسيس الرفعة والكمال التعويضية. ومهما يكن، فلو نَفَذ المرء بعمق كافٍ إلى الديناميات اللاشعورية لهذا الشخص، لوجد هذه الأحاسيس ولابد. إذ يجد الفرد نفسه «حراً» بالمعنى السلبي، أي وحيداً مع ذاته، يجابه عالماً اغترابياً، عدائياً. وفي هذا الوضع، ولنستشهد بوصف بليغ من دوستويفسكي، في «الإخوة كارامازوف»، «لا حاجة أشدُّ ضغطاً على المرء من أن يجد شخصاً ما يستطيع أن يتنازل له، بأسرع ما يمكن، عن تلك الهبة من الحرية التي يولد بها المخلوق تعيس الحظّ.» ويبحث الفرد المرتاع عن شخص ما أو شيء ما ليربط نفسه به؛ فهو لم يعد يستطيع أن يتحمل ذاته الفردية، ويحاول باهتياج أن يتخلّص منها وأن يشعر بالأمن من جديد بإسقاط هذا العبء: الذات.

والمازوخية هي أحد السبل إلى هذه الغاية. والأشكال المختلفة التي تتّخذها المجاهدات المازوخية لها هدف واحد هو : **التخلّص من الذات الفردية، وفقدان المرء نفسه**؛ وبكلمات أخرى، **التخلص من عبء الحرية**. وهذا الهدف واضح في تلك المجاهدات المازوخية التي يبتغي فيها الفرد الخضوع لشخصية أو سلطة يشعر بأنها ذات قوة طاغية. (وبالمناسبة، فإن الاقتناع بالقوة العليا لشخص آخر يجب أن يُفهم دائماً على أساس نسبي. فقد يكون قائماً إما على القوة الفعلية للشخص الآخر، وإما على اقتناع المرء بتفاهته وعجزه التامّين. وفي الحالة الثانية قد تكتسي الفأرة أو ورقة الشجرة بملامح مهدِّدة.) وفي أشكال أخرى من المجاهدات المازوخية يكون الهدف الأساسي هو ذاته. ففي الإحساس المازوخي بالضآلة نجد الميل الذي يفيد في زيادة الإحساس الأصلي بالتفاهة. كيف يمكن فهمُ ذلك؟ هل يمكن أن نفترض أن المرء بجعله الخوف أرهبَ يحاول أن يشفى منه؟ بالفعل، هذا ما يفعله المازوخي. ومادمتُ أجاهد التوتّر بين رغبتي في أن أكون مستقلاً وقوياً وإحساسي بالتفاهة أو العجز فإنني أقع في شَرَك نزاع مبرّح. فإذا أفلحتُ في اختزال ذاتي الفردية إلى عدم، وإذا استطعت أن أتغلب على إدراكي لانفصالي بوصفي فرداً، فعسى أنقذ نفسي من هذا النزاع. فالإحساس بالصِّغَر والعجز التامّين هو أحد الدروب نحو هذا الهدف؛ وهو الانغمار بالألم والألم مرة أخرى؛ وتغلّبُ آثار السكر وبعدُ المزيد من السكر. وأخيولة الانتحار هي الأمل الأخير إذا لم تنجح كل الوسائل الأخرى في الإتيان بالارتياح من عبء الوحدة.

وفي ظروف معيَّنة تكون المجاهدات المازوخية ناجحة نسبياً. فإذا وَجَد الفرد نماذج ثقافية تُشبع مجاهداته المازوخية (كالخضوع لـ«الزعيم» في الأيديولوجيا الفاشيّة)، نال بعضَ الأمن باكتشاف أنه متّحد بملايين الآخرين الذين يشتركون في هذه المشاعر. ومع ذلك حتى في هذه الأحوال، ليس في «الحل» المازوخي من الحل أكثر مما يكون في كل التبدّيات المازوخية دائماً: ينجح الفرد في إزالة الألم البائن

لا في إزالة النزاع الأصلي والشقاء الصامت. وعندما لا تجد المجاهدات المازوخية نموذجاً ثقافياً أو عندما تفوق كمياً مقدار المازوخية المتوسّط في الجماعة الاجتماعية للفرد، فإن المازوخية لا تحلّ أي شيء حتى على أساس نسبي. وهي تنشأ عن وضع غير محتمل، وتتجه إلى التغلّب عليه، وتترك الفرد عالقاً في مقاساة جديدة. ولو كان السلوك البشري عقلياً وهادفاً على الدوام، لكانت المازوخية متعذّرة التفسير شأنها شأن التبدّيات العصابيّة بوجه عام. ولكن هذا ما علّمتنا إياه دراسة الاضطرابات الانفعالية والعقلية: وهو أن السلوك البشري يمكن أن تحرّضه مجاهدات يسبّبها القلق أو حالة من الحالات الذهنية الأخرى التي لا تطاق، وأن من شأن هذه المجاهدات أن تتغلّب على هذه الحالة الانفعالية ومع ذلك لا تستر إلا تبدّياتها المرئية، أو لا تستر حتى هذه التبدّيات. وتشبه التبدّيات العُصابية السلوك غير العقلي في الذعر. وهكذا فإن الإنسان العالق في النار يقف عند نافذة غرفته ويصيح طلباً للنجدة، ناسياً تماماً أنه لا يمكن أن يسمعه أحد وأنه لا يزال في وسعه النجاة بوساطة الدرَج الذي سوف يشتعل كذلك في بضع دقائق. إنه يصيح لأنه يود أن ينجو، ويبدو هذا السلوك في اللحظة الأولى خطوة على طريق النجاة- ومع ذلك فإنه سينتهي إلى كارثة كاملة. وعلى النحو ذاته فإن المجاهدات المازوخية تسبّبها الرغبة في التخلّص من الذات الفردية بكل نقائصها، ومنازعاتها، ومخاطرها، وشكوكها، ووحدتها التي لا تطاق، ولكنها لا تُفلح إلا في إزالة أشدّ الألم بروزاً أو تُفضي حتى إلى ألم أكبر. وانعدام العاقلية في المازوخية، كما هو في كل التبدّيات العُصابية الأخرى، قوامه العبث النهائي وراء كل الوسائل المتّبعة لحل وضع انفعالي غير منيع.

وتشير هذه الاعتبارات إلى اختلاف مهم بين النشاط العُصابي والنشاط العاقل. ففي الثاني تنسجم **النتيجة** مع **التحريض** على النشاط - فيتصرّف المرء من إلزام له في جوهره الصفة السلبية: الهروب من حالة لاتطاق. وتتجه المجاهدات

في اتجاه لا تكون حلاً إلا في الوهم. وبالفعل تكون النتيجة مناقضة لما يريد أن يناله الشخص؛ فقد كان إكراه التخلّص من إحساس غير محتمل قوياً بحيث أن الشخص كان عاجزاً عن اختيار خطّ عمل يمكن أن يكون حلاً بأي معنى غير المعنى الوهمي.

والمعنى الضمني لذلك بالنسبة إلى المازوخية هو أن الفرد يدفعه إحساس لا يطاق بالوحدة والتفاهة. ثم يحاول أن يتغلّب عليه بالتخلّص من ذاته (بوصفها كياناً سيكولوجياً، لا كياناً فيزيولوجياً)؛ وسبيله إلى تحقيق ذلك هو استصغار نفسه، والتألم، وجعل نفسه عديم الأهمية تماماً. غير أن الألم والمصاب ليسا ما يريده؛ فالألم والمصاب هما الثمن الذي يدفعه مقابل الهدف الذي يحاول بلوغه إكراهياً. والثمن غال. إذ عليه أن يدفع أكثر فأكثر، ومثل مدين يعمل وفاءً لديونه، لا يقع إلا في المزيد من الديون من دون أن ينال أبداً ما دفع ثمنه: الأمن الداخلي والسكينة.

لقد تحدّثت عن الانحراف المازوخي لأنه يُثبت من دون ريب أن الألم أمر يمكن البحث عنه. وعلى أية حال، فالألم في الانحراف المازوخي كما هو قليلاً في المازوخية المعنوية ليس الهدفَ الحقيقي؛ ففي كلتا الحالتين هو وسيلة لهدف: نسيان المرءِ ذاتَه. ويكمن الاختلاف بين الانحراف وخصال الطبع المازوخي من حيث الأساس فيمايلي: في الانحراف يتمّ التعبير عن ميل المرء إلى التخلّص من ذاته من خلال وسيط الجسد ويرتبط بالأحاسيس الجنسية. وفي حين تمسك الميول المازوخية، في المازوخية المعنوية، بالشخص كله ويغلب عليها أن تقضي على كل الأهداف التي يتوخّى الأنا تحقيقها شعورياً، ففي الانحراف تكون المجاهدات المازوخية مقيّدة إلى هذا الحدّ أو ذلك بالمجال الجسدي؛ وفضلاً عن ذلك فهي في اندماجها في الجنس تشارك في التفريج عن التوتّر الحادث في المجال الجنسي فتعثر بذلك على بعض التفريج المباشر.

ومحقُ الذات الفردية ومحاولة التغلّب بذلك على الإحساس الذي لا يُطاق بالعجز هما مجرد جانب من المجاهدات المازوخية. والجانب الآخر هو محاولة المرء أن يصير جزءاً من كلٍّ أكبر وأقوى خارج نفسه، وأن ينغمس ويشارك فيه. وقد تكون هذه السلطة شخصاً، أو مؤسّسة، أو الله، أو الأمة، أو الضمير، أو الإكراه النفسي. والمرء بصيرورته جزءاً من سلطة يُعتقد اعتقاداً راسخاً أنها قوية، وأبدية، وأخّاذة، يشارك في قوتها ومجدها. فيتنازل المرء عن ذاته ويتبرأ من كل ما يرتبط بها من قوة وكبرياء، ويفقد سلامته بوصفه فرداً ويتخلّى عن حريته؛ ولكن المرء يكسب أمناً جديداً وفخراً جديداً في مشاركته في القوة التي ينغمس فيها. ويكسب المرء كذلك أماناً من عذاب الشك. والشخص المازوخي، سواء أكان سيّدُه سلطةً خارجه أم كان قد غلّ السيد في داخله بوصفه ضميراً أو إلزاماً نفسياً، ينجو من تكوين القرارات، ينجو من المسؤولية النهائية عن مصير ذاته، فينجو بذلك من الشك في مسألة أيّ قرار يتّخذ. وينجو كذلك من الشك في مسألة ما معنى حياته أو من «هو». فهذان السؤلان تجيب عنهما العلاقة بالسلطة التي ربط نفسه بها. ويحدِّد معنى حياته وهُويّة ذاته الكلُّ الأكبر الذي انغمست فيه الذات.

وتختلف الروابط المازوخية في ماهيتها عن الروابط الأولّية. فالأخيرة هي الروابط التي توجد قبل أن تبلغ عملية التفرد اكتمالها. والفرد لا يزال جزءاً من عالمه «الطبيعي» والاجتماعي، ولم يخرج بعدُ من محيطه. والروابط الأولّية تمنحه أمناً صادقاً ومعرفة حقيقية بالمكان الذي ينتمي إليه. والروابط المازوخية هروب. فقد ظهرت الذات الفردية، ولكنها عاجزة عن تحقيق حريته؛ ويغمرها القلق، والشك، والإحساس بالعجز. وتحاول الذات العثور على الأمن في «الروابط الثانوية»، كما يمكن أن ندعوها الروابط المازوخية، إلا أن هذه المحاولة لا يمكن أن تنجح. فانبثاق الذات الفردية لا يمكن أن ينقلب؛ ويمكن أن يحس الفرد شعورياً بالأمن وكأنه قد «انتمى»، ولكنه يظلّ من حيث الأساس ذرة عاجزة ويعاني تحت تأثير غرق ذاته.

ولا يصبح هو والسلطة التي يتشبّث بها واحداً، ويظلّ لديه عداء أساسي لها ومعه دافع إلى التغلّب على الاتّكال المازوخي وصيرورته حراً، ولو لم يكن الدافع شعورياً أبداً.

فما هي الدوافع السادية؟ ومرة أخرى، ليست الرغبة في إيقاع الألم على الآخرين هي الماهية. وكل الأشكال المختلفة التي يمكن أن نلاحظها في السادية تعود إلى دافع أساسي، هو امتلاك السيطرة على شخص آخر، وجعله موضوعاً لإرادتنا لا حول له ولا قوّة، وأن يصير المرء الحاكم المطلق له، وأن يصير إلهه، وأن يفعل به ما يشاء. وإذلاله واستعباده وسيلتان لغاية والهدف الأكثر جذرية هو جعله يتألم، ما دامت ليست هناك سيطرة على شخص آخر أكبر من إيلامه، وقَسْره على مكابدة الألم من دون أن يكون قادراً على الدفاع عن نفسه. واللذة في السيطرة الكاملة على شخص آخر (أو كائنات حية أخرى) هي الماهية الصميمية للدافع السادي[1].

ويبدو أن هذا الميل إلى جعل المرء نفسه سيداً مطلقاً على شخص آخر هو نقيض الميل المازوخي، ومن المحيِّر أن هذين الميلين لابد أن ينشبكا معاً بإحكام. ومن حيث النتائج العملية لاريب أن رغبة المرء في أن يكون تابعاً أو متألماً هي نقيض

---

(١) كان الماركيز ده ساد Marquis de Sade يرى الرأي الذي مفاده أن السيطرة هي ماهية السادية في هذه الفقرة من «جولييت الثانية» Juliette II(وهي مقتبسة من: **Marquis de Sade**, by G.Gorer, (Liveright Pubishing Corporation, New York, 1934): «ليس السرور هو ما تريد أن تجعل شريكك يشعر به بل هو الانطباع الذي تريد أن تُحدثه؛ وانطباع الألم أقوى بكثير من انطباع السرور... ويدرك المرء ذلك؛ ويستخدمه المرء فيرضى.» وغورر Gorer في تحليله أعمال ده ساد يعرّف السادية بأنها «اللذة التي يتمّ الإحساس بها من التغييرات الملحوظة التي تطرأ على العالم الخارجي ويُحدِثها الملاحظ.» ويقترب هذا التعريف للسادية من تعريفي أكثر من تعريف علماء النفس الآخرين. ومع ذلك أعتقد أن غورر مخطئ في مماثلة السادية مع اللذة في السيادة والإنتاجية. فالسيطرة السادية تتّصف بأنها تريد جعل الموضوع أداة عديمة الإرادة في يدي السادي، في حين أن الفرح غير السادي في التأثير في الآخرين يحترم سلامة الشخص الآخر ويقوم على الإحساس بالمساواة. وفي تعريف غورر تفقد السادية صفتها الخاصة المميزة وتصير متماثلة مع أي نوع من الإنتاجية.

رغبة المرء في السيطرة على الآخرين وجعلهم يتألمون. ولكن كلا الميلين هو من الوجهة السيكولوجية حصيلة حاجة أساسية واحدة، هي الطلوع من العجز عن تحمّل المرء عجز ذاته وضعفها. وأقترح أن يُطلَق على الهدف الذي هو في أساس السادية والمازوخية على السواء مصطلح: **التواكل**(*). ويعني التواكل بهذا المعنى السيكولوجي اتّحاد ذات فردية واحدة بذات أخرى (أو أية سلطة خارج الذات) بطريقة تجعل كل طرف يفقد سلامة ذاته وتجعلهما يتواكل كل منهما على الآخر تماماً. ويحتاج الشخص السادي إلى موضوعه بمقدار ما يحتاج المازوخي إليه. وإنما هو بدلاً من أن يسعى إلى الأمن بأن يُبتلَع، فإنه يحظى به بأن يَبتلع شخصاً غيره. وفي كلتا الحالتين تُفقَد سلامة الذات الفردية. وفي إحدى الحالتين أذيب نفسي في سلطة خارجية؛ أفقد نفسي. وفي الحالة الأخرى أوسّع نفسي بجعل كائن آخر جزءاً من نفسي فأكتسب بذلك القوة التي تعوزني بوصفي ذاتاً مستقلة. ودائماً فإن العجز عن تحمّل المرء وحدة ذاته الفردية هو الذي يُفضي إلى دافع الدخول في علاقة تواكلية مع شخص سواه. وواضح من ذلك لماذا يتمازج الميلان المازوخي والسادي دائماً. وعلى الرغم من أنهما يبدوان في الظاهر متناقضين، فهما في ماهيتهما راسخان في الحاجة الأساسية ذاتها. وليس الناس ساديين أو مازوخيين، ولكنْ هناك تذبذبٌ دائم بين الجانب الإيجابي والسلبي من المركّب التواكلي، ولذا كثيراً ما يصعب تحديد أي جانب منه هو الذي يعمل في لحظة معيّنة. وفي كلتا الحالتين تكون الحرية والفردية مفقودتين.

وإذا فكّرنا في السادية، فإننا نفكّر عموماً في التدميرية والعداوة اللتين ترتبطان بها بمنتهى الوضوح. ومن المؤكد أن قدراً أكبر أو أصغر من التدميرية نجده

---

(١) التواكل symbiosis هنا يدل في معناه الأصلي على الترابط الوثيق والإلزامي في العادة بين كائنين عضويين من نوعين مختلفين يعيشان معاً بتواكل كل منهما على الآخر. وصار بعد فروم يُطلَق المصطلح كذلك على العلاقة المشابهة لذلك بين شخصين أو جماعتين يتواكل فيها كل منهما على الآخر. (المترجم)

مرتبطاً بالميول السادية. ولكن يصدق هذا الأمر على المازوخية أيضاً. ويُظهر كل تحليل للخصال المازوخية هذا العداء. ويبدو أن أكبر اختلاف هو أن العداء في السادية يكون عادةً أكثر شعورية ويعبَّر عنه مباشرة في العمل، في حين يكون العداء في المازوخية لا شعورياً على الأغلب ويجد التعبير غير المباشر. وسأحاول أن أُظهر فيما بعد أن التدميرية هي نتيجة إحباط قابلية الامتداد عند الفرد حسياً وانفعالياً وفكرياً؛ ولذلك من المتوقّع أن تكون حصيلةَ تلك الشروط التي تؤدي إلى الحاجة التواكلية. والمسألة التي أود أن أؤكدها هنا هي أن السادية ليست متماثلة مع التدميرية، مع أنها ممتزجة معها إلى حد كبير. فالشخص التدميري يريد أن يقضي على الموضوع، أي أن يلغيه ويتخلّص منه. والسادي يريد أن يسيطر على موضوعه ولذلك يقاسي من الفقدان إذا اختفى موضوعه.

والسادية، كما استخدمنا الكلمة، يمكن أن تكون كذلك خلواً من التدميريةوممتزجة بموقف ودي من موضوعها. وهذا النوع من السادية «المحبّة» قد وجد تعبيره الكلاسيكي عند بلزاك في قصة «الأوهام الضائعة»، وهو تصوير ينقل كذلك الصفة الخاصة لما نعنيه بالحاجة إلى التواكل. وفي هذه الفقرة يصوّر بلزاك العلاقة بين الشاب لوسيان وأسير البانيو الذي يأخذ وضع قسيس. وبُعيد تعرّفه بالشاب الذي حاول الانتحار منذ آونة، يقول الأب:

> ... لا شيء يجمع هذا الشاب مع الشاعر الذي مات الآن. لقد انتشلتُك، ووهبتك الحياة، وأنت تنتسب إليّ كما ينتسب المخلوق إلى الخالق، وكما في حكايات الشرق العجيبة -ينتسب العفريت إلى الشبح، وكما ينتسب الجسد إلى الروح. وباليدين القويتين سأحافظ عليك منتصباً في الطريق إلى القوة؛ وأعدك، مع ذلك، بحياة اللذائذ والتكريمات والأعياد دائمة البقاء. ولن تحتاج إلى المال، وستتألق، وتغدو لامعاً؛ وحيث أنحني في قذارة الترقية، سأضمن صرح نجاحك الساطع. إنني

أحبّ القوة من أجل القوة! وسأستمتع دائماً بمسرّاتك برغم أنه سيكون عليّ أن أتبرأ منها. وباختصار: سأكون معك الشخص الواحد ذاته... سأحب مخلوقي، سأسبكه، وسأصيّره وفقاً لخدماتي، لكي أحبه كما يحب الأب ابنه. وسأؤم ناحيتك في تيبوري، يا ولدي العزيز، وسأبتهج بنجاحاتك مع النساء. وسوف أقول: إنني هذا الشاب الوسيم. لقد خلقتُ هذا الماركيز ده روبيمپره ووضعتُه في الطبقة الأرستقراطية؛ ونجاحه من نتاجي. إنه صامت ويحادث صوتي، وهو يتّبع نصيحتي في كل شيء.

وفي مرات كثيرة، وليس في الاستعمال الشعبي فقط، يجري الخلط بين السادية -المازوخية والحب. ويُنظر إلى الظواهر المازوخية بصورة خاصة على أنها تعبيرات عن الحب. ويتم الثناء على موقف نكران الذات من أجل شخص آخر وعلى تنازل المرء عن حقوقه ومطالبه لشخص آخر بوصفهما مثالين من أمثلة «الحب العظيم». ويبدو أنه لا يوجد برهان على «الحب» خيرٌ من تضحية المرء بنفسه وتخلّيه عن ذاته من أجل الشخص المحبوب. وفعلياً، فإن «الحب» في هذه الأحوال هو في ماهيته شوق مازوخي وهو راسخ في الحاجة التواكلية عند الشخص المرتبط به. وإذا كنا نعني بالحب التأكيد العاطفي والتواصل الإيجابي بماهية شخص معيّن، وإذا كنا نعني به الاتحاد بشخص آخر على أساس الاستقلال وسلامة الشخصين المرتبطين به، كانت المازوخية والمحبة نقيضين. فالمحبة قائمة على المساواة والحرية. وإذا كانت قائمة على التبعية وفقدان سلامة أحد الشريكين، فهي الاتكال المازوخي، بقطع النظر عن مسألة كيف يتمّ تبرير العلاقة عقلياً. وكثيراً ما تظهر السادية كذلك تحت قناع الحب. فحكم شخص آخر، إذا استطاع المرء أن يزعم أن حكم ذلك الشخص هو من أجله، كثيراً ما يظهر أنه تعبير عن الحب، ولكن العامل الأساسي هو الاستمتاع بالسيطرة.

وفي هذه اللحظة قد ينشأ سؤال في ذهن عدد كبير من القراء: أليست السادية، كما وصفناها هنا، متماثلة مع الصبوة إلى السيطرة؟ والجواب عن هذا السؤال هو أنه على الرغم من أن أشدّ أشكال السادية تدميرية، الأشكال التي يكون الهدف فيها هو إيذاء شخص آخر وتعذيبه، ليست متماثلة مع الرغبة في السيطرة، فإن هذه الرغبة هي التعبير الأهم عن السادية. وقد اكتسبت المشكلة أهمية إضافية في هذا العصر. ومنذ هوبز، كان المرء يرى في السيطرة الحافز الأساسي على السلوك الإنساني؛ ولكن القرون التالية أعطت وزناً زائداً للعوامل القانونية والأخلاقية التي من شأنها أن تكبح السيطرة. ومع نشوء الفاشية، بلغ اشتهاء السيطرة والاقتناع بالحق فيها ذرى جديدة. وتتأثّر الملايين بانتصارات السيطرة وتحسب أنها علامة القوة. ومن المؤكَّد أن السيطرة على الناس تعبير عن القوة العليا بالمعنى المادي المحض. فإذا كانت لديّ السيطرة التي تخولني أن أقتل شخصاً آخر، فأنا أقوى منه. ولكن بالمعنى السيكولوجي، فإن **اشتهاء السيطرة ليس راسخاً في القوة بل في الضعف**. إنه التعبير عن عجز الذات الفردية عن أن تقف وحدها وتعيش. إنه المحاولة اليائسة لاكتساب قوة ثانوية حيث تكون القوة الحقيقية معدومة.

ولمصطلح power [الدالّ في الإنجليزية على السيطرة] معنى مزدوج. أحدهما هو امتلاك السيطرة **على** شخص ما، والقدرة على الهيمنة عليه؛ والمعنى الآخر هو امتلاك القدرة على فعل شيء ما، أي أن تكون قادراً، وأن تكون قوياً. وليس للمعنى الثاني صلة بالسيطرة؛ إنه يعبّر عن السيادة بمعنى القدرة. وإذا تحدّثنا عن العجز كان في ذهننا هذا المعنى؛ فنحن لا نفكّر في شخص ليس قادراً على السيطرة على الآخرين، بل في شخص ليس قادراً على أن يفعل ما يريد. وهكذا فقد يعني مصطلح power أحد الأمرين، **السيطرة** أو **القوة**. وهاتان الصفتان يستبعد بعضهما بعضاً، وبعيدتان عن التماثل. والعجز، باستخدام المصطلح لا بخصوص المجال

الجنسي فقط، بل كل مجال الإمكانيات البشرية، يؤدي إلى المجاهدة السادية في سبيل السيطرة؛ وإلى الحدّ الذي يكون فيه الفرد قوياً، أي قادراً على تحقيق إمكانياته على أساس الحرية وسلامة الذات، لا يحتاج إلى السيطرة وليس لديه اشتهاء السلطة. والسلطة، بمعنى السيطرة، هي انحراف القوة، كما أن السادية الجنسية هي انحراف الحب الجنسي.

ومن المحتمل أن تكون الخصال السادية والمازوخية موجودة في كل شخص وفي أحد الطرفين يوجد أفراد تهيمن على كل شخصيتهم هذه الخصال، وفي الطرف الآخر يوجد أفراد ليست الخصال السادية-المازوخية من صفاتهم المميّزة.

ولا يمكن أن نتحدث عن الطبع السادي-المازوخي إلا عند البحث في الطرف الأول. ومصطلح «الطبع» يستخدم هنا بالمعنى الدينامي الذي يتحدث فيه فرويد عن الطبع. وهو لا يشير إلى المجموع الكلي لنماذج السلوك المعهودة في أحد الأشخاص، بل إلى الدوافع المهيمنة التي تحرّض السلوك. وبما أن فرويد قد افترض أن دوافع التحريض الأساسية دوافع جنسية، فقد توصّل إلى مفهومات مثل الطبع «الفمي» والطبع «الشرجي» والطبع «التناسلي». وإذا كان المرء لا يشارك فرويد في هذا الافتراض، فهو مضطر إلى أن يستنبط أنماط طباع مختلفة. ولكن المفهوم الدينامي يظل ذاته. والقوى الدافعة لا تكون شعورية في حد ذاتها بالضرورة عند شخص تهيمن على طبعه. وقد تهيمن على الشخص مجاهداته السادية ويعتقد شعورياً بأنه لا يحرّضه إلا إحساسه بالواجب. وقد لا يرتكب حتى أية أفعال سادية صريحة بل يقمع دوافعه السادية إلى حد كافٍ لجعله يبدو في الظاهر شخصاً ليس سادياً. ومع ذلك، فأي تحليل دقيق لسلوكه، ولأخيولاته، وأحلامه، وحركاته التعبيرية، سوف يُظهر أن دوافعه السادية تعمل في أعمق مستويات شخصيته.

ومع أن طبع الأشخاص الذين تكون الدوافع السادية-المازوخية سائدة فيهم يمكن أن يوصف بأنه سادي-مازوخي، فإن هؤلاء الأشخاص ليسوا عصابيين

بالضرورة. ويعتمد ذلك إلى حد كبير على المهمات الخاصة التي على الناس أن يحققوها في وضعهم الاجتماعي وأية نماذج للمشاعر والسلوك موجودة في ثقافتهم وهل النوع الخاص من بنية الطبع «عصابي» أو «طبيعي» أم لا. وفي واقع الأمر، فإن الطبع السادي-المازوخي نموذجي بالنسبة إلى الكثيرين من أعضاء الطبقة الدنيا في ألمانيا والبلدان الأوربية الأخرى، كما سيتبيّن لاحقاً، ولهذا النوع من بنية الطبع كانت الأيديولوجيا النازية تمتلك أقوى جاذبيتها. وبما أن مصطلح السادي-المازوخي مرتبط بفكرتي الانحراف والعصاب، أفضّل أن أتحدّث عن الطبع السادي-المازوخي، وخصوصاً عندما لا يكون الشخص العصابي بل العادي هو المقصود، على أنه «**الطبع التسلّطي**». وهذه الاصطلاحات مسوَّغة لأن الشخص السادي- المازوخي يتميّز بموقف من السلطة على الدوام. وهو يُعجَب بالسلطة وينزع إلى الخضوع لها، ولكنه في الوقت ذاته يروم أن يكون هو ذاته سلطة وأن يخضع الآخرون له. وثمت سبب إضافي لاختيار هذا المصطلح. فالنظام الفاشي يدعو نفسه تسلّطياً بسبب الدور المهمين للسلطة في بنيته الاجتماعية والسياسية. وبمصطلح «الطبع التسلّطي» نعني ضمناً أنه يمثّل البنية الشخصية التي هي الأساس البشري للفاشيّة.

وقبل المضيّ في البحث في الطبع التسلّطي، يحتاج مصطلح «السلطة»authority بعض التوضيح. فليست السلطة صفة يمتلكها شخص من الأشخاص، بمعنى أن لديه ملكية أو صفات جسمية. وتشير السلطة إلى علاقة شخصية متبادلة ينظر فيها شخص إلى الآخر على أنه أعلى منه. ولكن يوجد اختلاف أساسي بين نوع العلاقة القائمة على الفوقية-الدونيةالتي يمكن أن تدعى سلطة عقلية ونوع العلاقة الذي يمكن أن يوصف بأنه سلطة زجرية.

وسيُظهر المثال ماذا أقصد. إن العلاقة بين المعلّم والطالب والعلاقة بين مالك العبد والعبد كلتاهما قائمة على تفوّق شخص على الآخر. وتكمن مصالح المعلّم

والتلميذ في الاتجاه ذاته. فيكون المعلّم راضياً إذا نجح في إنجاح التلميذ؛ وإذا أخفق في القيام بذلك، فالإخفاق إخفاقه وإخفاق التلميذ. أما مالك العبد فيريد أن يستغلّ العبد قدر الإمكان؛ وكلما ازداد ما يستخلصه منه، اشتدّ رضاه. وفي الوقت ذاته، ينشد العبد أن يدافع ما أمكنه ذلك عن مطالباته بحق أدنى في السعادة. وهاتان المصلحتان متعارضتان حتماً، فما هو في مصلحة أحدهما مضرّ للآخر. وللفوقية وظيفة مختلفة في كلتا الحالتين: فهي في الأولى شرط مساعدة الشخص الخاضع للسلطة؛ وهي في الثانية شرط استغلاله.

وتختلف كذلك ديناميات السلطة في هذين النمطين: فكلما تعلّم الطالب، ضاقت الفجوة بينه وبين المعلّم. ويغدو شبيهاً بالمعلم ذاته أكثر فأكثر. وبكلمات أخرى، تنزع علاقة السلطة إلى حلّ نفسها. ولكن عندما تسدّ السلطة مسدّ أساس للاستغلال، يشتدّ البعد عبر طول دوامها.

والوضع السيكولوجي مختلف في كل وضع من هذين الوضعين للسلطة. ففي الوضع الأول، تكون عناصر المحبة أو الإعجاب أو الإقرار بالفضل سارية. والسلطة هي في الوقت ذاته المثال الذي يودّ المرء أن تتماثل ذاته معه جزئياً أو كلياً. وفي الحالة الثانية، سينشأ الاستياء من المستغِلّ أو العداء له، وتكون تبعية المرء ضد مصالحه. ولكن في كثير من الأحوال، كما في حال العبد، لن يفضي هذا البغض إلا إلى المنازعات التي من شأنها أن تعرّض العبد للتألّم من دون أن تكون له فرصة للفوز. ولذلك سيكون الميل غالباً إلى كبت الإحساس بالبغض وفي بعض الأحيان حتى إلى إحلال الإحساس بالإعجاب الأعمى محله. ولهذا الإحلال وظيفتان: ١- إزالة الإحساس الأليم والخطير بالبغض، ٢- تخفيف الإحساس بالهوان. وإذا كان الشخص الذي يحكمني رائعاً أو كاملاً، فينبغي ألا أخجل من طاعتي له. وأنا لا أستطيع أن أكون مساوياً له لأنه أقوى وأحكم وأفضل، وهلم جرا، بكثير مما أنا عليه. وفي النتيجة، ففي النوع الزجري من السلطة، فإن عنصر إما بغض السلطة

وإما الإفراط غير العقلي في إجلالها والإعجاب بها سوف يجنح إلى الازدياد. وفي النوع العقلي من السلطة، فإن هذا العنصر سوف يجنح إلى النقصان بنسبة مباشرة إلى درجة أن يغدو الشخص الخاضع للسلطة أقوى ومن ثم أشبه بالسلطة.

وما الاختلاف بين السلطة العقلية والزجرية غير اختلاف نسبي. حتى في العلاقة بين العبد والسيد توجد عناصر فائدة للعبد. فهو يحصل على الحد الأدنى من الغذاء والحماية الذي يمكّنه على الأقل من العمل لصالح سيّده. ومن جهة أخرى، لا نجد انعداماً تاماً لتنازع المصالح إلا في علاقة مثالية بين المعلّم والطالب. وتوجد تدرّجات كثيرة بين هاتين الحالتين القصويين، كما في العلاقة بين عامل مصنع ورئيسه، أو ابن مزارع وأبيه، أو ربة بيت وزوجها. ومع ذلك، وعلى الرغم من أن نمطي السلطة يمتزجان واقعياً، فهما مختلفان من حيث الماهية، ولابد من أن يحدّد تحليل وضع ملموس للسلطة الوزنَ الخاص لكل نوع من السلطة.

وليس من الضروري أن تكون السلطة شخصاً أو مؤسسة تقول: عليك أن تفعل هذا، أو يُسمَح لك بفعل ذلك. وبينما من الممكن أن يطلق على هذا النوع من السلطة مصطلح السلطة الخارجية، فقد تبدو السلطة سلطة داخلية، تحت اسم الواجب، أو الضمير، أو الأنا الأعلى. وفي واقع الأمر، فإن تطوّر التفكير الحديث من البروتستانتية إلى فلسفة «كانْت»، يمكن أن يوصف بأنه إحلال السلطة المنغلّة في الداخل محل السلطة الخارجية. ومع الانتصارات السياسية للطبقة الوسطى الصاعدة، فقدت السلطة الخارجية مكانتها وتولّى ضمير الإنسان المكانة التي كانت السلطة الخارجية تستحوذ عليها. وقد بدا للكثيرين أن هذا التغيّر نصر للحرية. فكان الخضوع لأوامر من الخارج (على الأقلّ في الأمور الروحية) يبدو غير لائق بإنسان حر؛ ولكن غلبة ميوله الطبيعية، وسيطرة جزء من الفرد، هو عقله، أو إرادته، أو ضميره، على جزء آخر منه، هو طبيعته، كانتا تبدوان الماهية الحقيقية للحرية. ويُظهر التحليل أن الضمير يحكم بخشونة كبيرة مثل السلطات الخارجية،

وبالإضافة إلى ذلك أنه كثيراً ما تكون محتويات الأوامر التي يصدرها ضمير الإنسان لا تحكمها في النهاية متطلّبات الذات الفردية بل المتطلبات الاجتماعية التي انتحلت وجاهة المعايير الأخلاقية. وقد تكون حاكمية الضمير حتى أخشن من حاكمية السلطات الخارجية، ما دام الفرد يشعر أن أوامرها هي أوامره؛ فكيف يمكن أن يتمرد على نفسه.

وهناك ملمح من ملامح الطبع التسلّطي ضلّل ملاحظين كثيرين: إنه تحدّي السلطة والاستياءمن أي نوع من النفوذ يصدر عن «الأعلى». وفي بعض الأحيان يلقي هذا التحدّي ظلّه على الصورة الكلية وتكون الميول الخضوعية في الخلفيّة. إن شخصاً من هذا النمط سوف يتمرد باستمرار على أي نوع من السلطة، حتى النوع الذي يعمل على إنجاح مصالحه فعلياً وليست فيه عناصر القمع. وقد يحارب أمثال هؤلاء الأشخاص مجموعة من السلطات، ولا سيما إذا كانت تخيّب الرجاء بافتقارها إلى القوة، وفي الوقت ذاته أو بعدئذ يخضعون لمجموعة أخرى من السلطات التي يبدو أنها من خلال قوتها الأكبر أو وعودها الأكثر تحقّق صبواتهم المازوخية. وأخيراً، يوجد نمط تكون فيه النّزعات التمردية مكبوتة تماماً ولا تصل إلى السطح إلا عندما تضعف السيطرة الشعورية؛ أو قد تتبيّن لاحقاً، في الكره الذي ينشأ ضد سلطة عندما تضعف قوّتها أو عندما تبدأ في التداعي. وفي أشخاص النمط الأول الذين يكون موقفهم التمردي في مركز الصورة، ينساق المرء بسهولة إلى الظن أن بنية طبعهم هي على النقيض تماماً من بنية النمط المازوخي الخضوعي. ويبدو كأنهم أشخاص يعارضون كل سلطة على أساس درجة مفرطة من الاستقلال. ويظهرون مثل أشخاص يحاربون تلك القوى التي تسدّ السبيل أمام حريتهم واستقلالهم، على أساس قوتهم واستقامتهم الداخليتين. وعلى أية حال، فإن محاربة الشخص التسلّطي هي في أساسها تحدٍّ. إنها محاولة لإثبات نفسه والتغلّب على إحساسه بالعجز بمحاربة السلطة، مع أن الشوق إلى الخضوع يظلّ

موجوداً، سوء أكان شعورياً أم غير شعوري. وليس الشخص «ثورياً» أبداً؛ وأود أن أسميه «متمرداً». وهناك العديد من الأفراد والحركات الثورية التي تحيّر الملاحظ السَطحي بسبب التحوّل الذي لا يمكن تعليله من «الجذرية» إلى التسلّطية المتطرفة. وسيكولوجياً، هؤلاء الأشخاص هم «المتمردون» النموذجيون.

ويتحدّد موقف الشخص التسلّطي من الحياة، وفلسفته الكلية، بالمجاهدات الانفعالية. فالتسلّطي يحبّ تلك الأوضاع التي تحدّ الحرية الإنسانية، ويُحبّ أن يكون خاضعاً للقدر. ويعتمد ما يعنيه له «القدر» على وضعه الاَجتماعي. فقد يعني لجندي من الجنود إرادةَ الأعلى مقاماً أو نزوته. والقوانين الاقتصادية هي القدر بالنسبة إلى التاجر الصغير. وليست الأزمة وحالة الرخاء الاقتصادي ظاهرتين اجتماعيتين يمكن أن يغيرهما النشاط الإنساني، بل هما التعبير عن السلطة العليا التي على المرء الخضوع لها. ولا يختلف ذلك من حيث الأساس بالنسبة إلى الذين هم في قمة الهرم. ولا يكمن الاختلاف إلا فيما للسلطة التي على المرء أن يخضع لها المرء من حجم وعمومية، وليس في الإحساس بالاستقلال من حيث هو.

وليست القوى التي تحدّد حياة المرء هي وحدها التي يُعتقدأنها قدر لا يتبدّل بل كذلك تلك القوى التي يبدو أنها تحدّد الحياة بوجه عام. فمن القدر أن هناك حروباً وأن قسماً من البشر يجب أن يحكمه قسم آخر. ومن القدر أن مقدار الألم لا يمكن أن يكون أقلَّ مما كان دائماً. وقد يتمّ تبرير القدر فلسفياً بأنه «قانون طبيعي» أو دينياً بأنه «مصير الإنسان» حسب «مشيئة الرب»، أو أخلاقياً بأنه «الواجب» -لأنه توجد دائماً بالنسبةإلى الطبع التسلّطي «القدرة العليا» التي هي خارج الفرد، والتي لا يستطيع الفرد أن يفعل حيالها شيئاً إلا الخضوع. والشخص التسلّطي يعبد الماضي. فما كان، سيكون أبدياً. والرغبة في شيء لم يحدث بعد من قبل أو العمل من أجله جريمة أو جنون. ومعجزة الخلق -والخلق معجزة على الدوام- هي خارج مدى تجربته الانفعالية.

وتعريف شلايماخر Schleimacher للخبرة الدينية بأنها اتّكال مطلق هو تعريف للخبرة المازوخية عموماً؛ وتؤدي الخطيئة دوراً خاصاً في هذا الإحساس بالاتّكال. ومفهوم الخطيئة الأصلية، الذي يثقل على كل الأجيال المقبلة، يتميز بالخبرة التسلّطية. ويصبح الإخفاق الأخلاقي، كأي نوع آخر من الإخفاق البشري، قدراً لا يمكن أن ينجو الإنسان منه أبداً. ومن أثِم يوماً كان مقيَّداً بإثمه إلى الأبد بأصفاد من حديد. ويغدو عمل الإنسان السلطةَ التي تحكمه ولا تدعه حراً أبداً. وعواقب الإثم يمكن تخفيفها بالتكفير عن الإثم، ولكن التكفير لا يمكن أن يقضي على الإثم[1].

والملمح المشترك في التفكير التسلّطي هو الاقتناع بأن الحياة تحدّدها قوى خارج ذات الإنسان ومصلحته ورغباته. وتكمن السعادة الممكنة الوحيدة في الخضوع لهذه القوى. وعجز الإنسان هو الموضوع المتكرر في الفلسفة المازوخية. وقد عبّر أحد الآباء الأيديولوجيين للنازية، وهو «مولر فان در بروك» Moller van der Bruck عن هذا الإحساس بوضوح شديد. ويكتب: «يؤمن المحافظ حقاً بالكارثة، وبعجز الإنسان عن تجنّبها، وبضرورتها، وبخيبةالرجاء الرهيبة عند المتفائل المَغْويّ»[2]. وسوف نرى في كتابات هتلر مزيداً من الأمثلة الموضحة للروح ذاتها.

والشخص التسلّطي لا يفتقر إلى النشاط، أو البسالة، أو الاعتقاد. ولكن هذه الصفات تعني له شيئاً مختلفاً كل الاختلاف عما تعنيه لشخص لا يتوق إلى الخضوع. فالنشاط في الطبع التسلّطي راسخ في الإحساس الأساسي بالعجز الذي يتّجه إلى التغلّب عليه. وبهذا المعنى يعني النشاط عمل المرء باسم شيء أعلى من

(١) قدّم ڤكتور هوغو أنطق تعبير عن فكرة عدم إمكانية النجاة من الإثم في شخص جاڤير Javert في رواية «البؤساء».

(2)Moller van der Bruck, **Das Dritte Reich**, Hanseatische, Verlaganstalt, Hamburg, 1931, pp. 223-224.

ذاته. ومن الممكن أن يكون باسم الله، أو الماضي، أو الواجب، ولكنه لا يكون البتة باسم المستقبل، أو باسم غير الوليد، أو باسم ما ليست له سلطة، أو باسم الحياة من حيث هي. والشخص التسلّطي يغنم قوته في العمل من خلال الارتكاء على السلطة العليا. وهذه السلطة ليس في الإمكان أن تهاجَم أو تتبدّل. وعنده أن انعدام القوة هو على الدوام علامة لا تُنكرَ على الخطيئة والدونية، وإذا أبدت السلطة التي يؤمن بها علامات الضعف انقلب حبه واحترامه إلى ازدراء وبغض. وتعوزه «القدرة الهجومية» التي يمكن أن تهاجم سلطة رسمية من دون الإحساس بالرضوخ لسلطة أخرى وأقوى.

وبسالة الشخص التسلّطي هي في ماهيتها بسالة مكابدة ما يمكن أن يكون قد قرّره له القدر أو ممثّله الشخصي أو «الزعيم». والمكابدة من دون شكوى هي فضيلته العليا -وليست بسالة المحاولة لإنهاء المكابدة أو تقليلها على الأقل. وليست بطولة الشخص التسلّطي هي تغيير القدر، بل الخضوع له.

إن لديه اعتقاداً بالسلطة ما دامت قوية وآمرة. واعتقاده راسخ في شكوكه نهائياً ويشكّل محاولة للتعويض عنها. ولكنه خلو من الإيمان، إذا قصدنا بالإيمان الثقة الراسخة بتحقيق ما يوجد الآن على سبيل الاحتمال فقط. والفلسفة التسلّطية في جوهرها نسبوية وعدمية، برغم أنها كثيراً ما تزعم بحدّة شديدة أنها قد تغلّبت على النسبوية وبرغم إظهارها النشاط. إنها راسخة الجذور في اليأس المفرط، وفي الانعدام الكلي للإيمان، وهي تُفضي إلى العدمية، وإلى إنكار الحياة[1].

ولا يوجد في الفلسفة التسلّطية مفهوم المساواة. وقد يستخدم التسلّطي كلمة المساواة أحياناً إما بحكم العُرف وإما لأنها تناسب مقاصده. ولكن ليس لها عنده معنى أو وزن حقيقي، ما دامت ترتبط بشيء خارج متناول تجربته الانفعالية.

---

(١) قدّم راوشننغ Rauschning وصفاً جيداً للصفة العدمية في الفاشية في كتابه: **Germany's Revolution of Destruction**, Heinemann, London, 1939.

ويتألّف العالم عنده من أناس ذوي قوة وأناس من دونها، من الأعْلَين والأَدْنَين. وعلى أساس مجاهداته السادية- المازوخية، لا يعيش إلا تجربة السيطرة أو الخضوع، ولكنه لا يعيش التضامن. والفوارق سواء أكانت جنسية أم دينية، هي عنده بالضرورة علامات الفوقية أو الدونية. والاختلاف الذي ليس له هذا المعنى الضمني يكون خارج نطاق التفكير.

ويشير وصف المجاهدات السادية- المازوخية والطبع التسلّطي إلى أقصى أشكال العجز تطرفاً وما يوازيها من أقصى الدرجات في أشكال النجاة منها بالعلاقة الرمزية بموضوع عبادة أو سيطرة.

ومع أن هذه المجاهدات السادية- المازوخية عامة، فإننا لا يمكن أن نعتبر أنه يتّصف بالسادية - المازوخية النموذجية إلا بعض الأفراد والجماعات الاجتماعية. ولكن يوجد شكل مخفَّف من التبعية وهو شديد العمومية في ثقافتنا إلى حد أنه لا يبدو معدوماً إلا في أحوال استثنائية. وليست لهذه التبعية الصفات الخطرة والعاطفية في السادية- المازوخية، ولكنه من المهم بصورة كافية ألا تُحذَف من بحثنا الآن.

وأنا أشير إلى نوع الأشخاص الذين ترتبط حياتهم ارتباطاً دقيقاً بسلطة ما خارج أنفسهم. [1] فلا يوجد شيء يشعرون به أو يفكرون فيه لا يرتبط على نحو ما بصاحب هذه السلطة. فهم يتوقّعون الحماية منـ«ـه»، ويرغبون في أن يُعنى «هو» بهم، ويجعلونـ«ـه» مسؤولاً عن نتيجة أعمالهم مهما كانت. وكثيراً ما يكون الاتّكال عليه شيئاً لا يدركه الشخص على الإطلاق. وحتى إن وُجد إدراك غامض لبعض الاتكال، فإن الشخص أو السلطان الذي يكون متكلاً عليه يظل سديمياً في الكثير من الأحيان. وليست هناك صورة محدَّدة مرتبطة بتلك السلطة. إن صفتها

(١) راجع في هذا السياق:

Karen Horney, **New Ways in Psychoanalysis.** Kegan Paul, London, 1939.

الأساسية هي أن تمثّل وظيفة معيّنة، هي أن تحمي الفرد وتُعينه وتنشّئه، وأن تكون معه ولا تتركه وحيداً. وهذا الـ «س» الذي له هذه الصفات يمكن أن يُطلَق عليه «**المساعِد السحري**». ولا ريب أنه كثيراً ما يتمّ تشخيص المساعد السحري: فيجري تصورّ أنه الله، أو أنه مبدأ، أو أشخاص حقيقيون كأحد الأبوين، أو الزوج، أو الزوجة، أو الأعلى مقاماً. ومن المهم أن نتبيّن أنه عندما يتولّى أشخاص حقيقيون دور المساعد السحري توهَب لهم خصائص سحرية، وتتأتّى الأهمية التي لهم من أنهم تشخيص للمساعد السحري. وعملية تشخيص المساعد السحري هذه نلاحظها مراراً وتكراراً فيما يسمّى «الوقوع في الحب». والشخص الذي له ذلك الارتباط بالمساعد السحري يتوخّى العثور عليه لحماً ودماً. ولسبب أو لآخر -تدعمه الرغبات الجنسية غالباً- يظهر شخص معيّن آخر له مكتسياً بتلك الخصائص السحرية، ويجعل ذلك الشخص موجوداً فتصبح حياته الكلية مرتبطة به ومتّكلة عليه. وما نجده من أن الشخص الآخر كثيراً ما يقوم بالأمر ذاته مع الشخص الآخر كثيراً ما يقوم بالأمر ذاته مع الشخص الأول لا يغيّر الصورة. ولا يساعد ذلك إلا على تقوية الانطباع بأن هذه العلاقة هي إحدى علاقات «الحب الحقيقي».

ويمكن أن تُدرَس هذه الحاجة إلى المساعد السحري في ظروف شبه اختبارية في الإجراء التحليلي النفسي. وغالباً يشكّل الشخص المحلَّل ارتباطاً عميقاً بين المحلِّل وحياته أو حياتها الكلية، فترتبط بالمحلِّل كل الأفعال والأفكار والأحاسيس. ويسأل المحلَّل نفسه شعورياً أو لا شعورياً: هل سيكون (المحلِّل) مسروراً من هذا، مستاءً من ذلك، موافقاً على هذا، يعنّفني على ذلك؟ وفي علاقات الحب يفيداختيار المرء هذا الشخص أو ذلك شريكاً في العلاقة في أن يكون برهاناً على أن هذا الشخص بعينه محبوب لأنه «هو»؛ ولكن لا يمكن التشبّث بهذا

الوهم في الوضع التحليلي النفسي. ويُظهر أشد أنواع الأشخاص اختلافاً المشاعر ذاتها نحو أشدأنواع المحَلّلين النفسيين اختلافاً. وتبدو العلاقة مثل الحب؛ وكثيراً ما تصحبها رغبات جنسية؛ ومع ذلك فهي في ماهيّتها علاقة بالمساعد السحري المشخَّص، وهي دور من الواضح أن المحلل النفسي، مثل بعض الأشخاص الآخرين الذين لديهم سلطة ما (كالأطباء، والكهنة، والمعلمين)، قادر على تأديته على وجه يبعث على الارتياح للشخص الذي يبحث عن المساعد السحري المشخَّص.

وأسباب ارتباط الشخص بالمساعد السحري هي ذاتها، من حيث المبدأ، تلك الأسباب التي وجدناها في جذر الدوافع التواكلية: عجز الشخص عن الوقوف وحده وعن التعبير الوافي عن إمكانياته الفردية. ويُفضي هذا العجز في المجاهدات السادية- المازوخية إلى الميل إلى تخلّص المرء من ذاته الفردية من خلال الاتكال على المساعد السحري- وفي أخف الأشكال الذي أبحث فيه الآن لا يُفضي إلا إلى الرغبة في الهداية والحماية. وتكون شدّة الارتباط بالمساعد السحري في تناسب عكسي مع قدرة المرء على التعبير بعفوية عن إمكانياته الفكرية والانفعالية والحسية. وبكلمات أخرى، يأمل المرء في أن يحصل على كل ما يتوقّعه من الحياة، من المساعد السحري، بدلاً من أن يحصل عليه المرء بأعماله. وكلما كانت هذه هي الحال، ازداد تحوّل مركز الحياة من شخص المرء إلى المساعد السحري وتشخيصاته. وعندئذ لا يعود السؤال كيف يعيش المرء ذاتَه، بل كيف يحتال عليـ«ـه» لكي لا يفقده وكيف يجعله يفعل ما يريد، حتى لجعله مسؤولاً عما يكون المرء مسؤولاً عنه بنفسه.

وفي الأحوال الأشدّ تطرفاً، تكمن الحياة الكلية على نحو يكاد يكون كلياً في

الاحتيال عليـ «ـه» ؛ ويختلف الناس في الوسائل التي يستخدمونها : فتكون الوسيلة عند بعضهم هي «الطاعة» ؛ وعند بعضهم «الصّلاح» ، ويكون التألّم عند غيرهم أهم وسيلة للاحتيال . ونرى ، إذن ، أنه لا يوجد إحساس ، أو فكرة ، أو انفعال لا يتلّون على الأقلّ بالحاجة إلى الاحتيال عليـ «ـه» ؛ وبكلمات أخرى ، أنه لا يكون أي حَدَث نفسي عفوياً أو حراً حقاً . وهذا الاتكال ، الناشىء من انسداد العفوية والمفضي إليه في الوقت ذاته ، لا يمنح قدراً معيّناً من الأمن فقط ولكنه يؤدي كذلك إلى الإحساس بالضعف والعبودية . وبمقدار ما تكون هذه هي الحال فإن ذلك الشخص المتّكل على المساعد السحري يحسّ كذلك ، ولو كان إحساسه لا شعورياً على الأغلب ، بأنـ «ـه» يستعبده ، وإلى درجة أكبر أو أصغر ، يتمرد عليـ «ـه» . وهذا التمرد على ذلك الشخص الذي يضع عليه المرء آماله في الأمن والسعادة ، يخلق منازعات جديدة . فيجب أن تُقمع إذا لم يكن من شأن المرء أن يخسر «ه» ، ولكن العداوة تهدّد على الدوام الأمن المنشود في العلاقة .

وإذا تشخّص المساعد السحري في شخص فعلي ، فإن خيبة الرجاء التي تلي عندما يقصرّ عما يتوقّعه المرء من هذا الشخص - وبما أن التوقّع توقّع وهمي ، وأي شخص فعلي يكون مخيِّباً للتوقّع لا محالة - بالإضافة إلى الامتعاض الناجم عن عبودية المرء لذلك الشخص ، تُفضي إلى المنازعات المستمرة . ولا تؤول هذه المنازعات أحياناً إلا إلى الانفصال ، الذي يتبعه في العادة اختيار موضوع آخر يُتوقَّع منه تحقيق كل الآمال المعقودة على المساعد السحري . وإذا تبيّن أن هذه العلاقة مخفقة أيضاً ، فقد تنفصم مرة أخرى أو يقرر الشخص المرتبط بها أن هذه هي «الحياة» تماماً ، ويستسلم . وما لم يتبيّنه هو أن إخفاقه ليس في أساسه نتيجة لعدم اختياره الشخص السحري الصحيح ؛ وإنما هو النتيجة المباشرة لمحاولته الحصول بالاحتيال على قوة سحرية ما لا يمكن أن يحققّه الفرد إلا بنشاطه العفوي .

وظاهرة اتّكال المرء مدى الحياة على موضوع خارجه قد رآها فرويد. وفسّرها بأنها استمرار الروابط الباكرة، الجنسية في أساسها، مع الأبوين طيلة الحياة. وفي واقع الأمر، قد أثّرت الظاهرة في نفسه كثيراً إلى حد أنه جزم أن عقدة أوديپ هي نواة كل أحوال العصاب، ورأى في التغلّب الناجح على عقدة أوديپ المشكلة الكبرى للنمو الطبيعي.

وفرويد في رؤيته أن عقدة أوديپ هي الظاهرة المحورية لعلم النفس قد قام بأهم الاكتشافات في علم النفس. ولكنه أخفق في تفسيرها المناسب؛ لأنه بالرغم من أن ظاهرة الانجذاب الجنسي بين الأبوين والطفل موجودة وبرغم أن المنازعات التي تنشأ عنها تشكّل في بعض الأحيان جزءاً من النموّ العصابي، فلا الانجذاب الجنسي ولا المنازعات الناجمة هي السبب الأساسي لتعلّق الأطفال المفرط بآبائهم. وما دام الوليد صغيراً فمن الطبيعي تماماً أن يكون متّكلاً على الأبوين، ولكن هذا الاتكال لا يتضمن بالضرورة تقييد الطفل عفويته. ومهما يكن، عندما يبدأ الآباء، الذين يعملون بوصفهم وكلاء عن المجتمع، في قمع عفوية الطفل واستقلاله، يشعر الطفل الذي ينمو بالعجز المتزايد عن الوقوف على قدميه؛ ولذلك يبحث عن مساعد سحري وكثيراً ما يجعل الأبوين تشخيصاً لـ «ه». وبعدئذ، يحوّل الفرد هذه الأحاسيس إلى شخص آخر، وعلى سبيل المثال، المعلّم، أو الزوج، أو المحلّل النفسي. ومرة أخرى، لا يسبّب الحاجة إلى الارتباط بهذا الرمز للسلطة استمرارُ الانجذاب الجنسي إلى أحد الأبوين بل إحباط امتداد الطفل وعفويته والقلقُ الناجم.

وما يمكن أن نلاحظه في صميم كل عصاب، وكذلك في النموّ الطبيعي، هو الصراع من أجل الحرية والاستقلال. وقد انتهى هذا الصراع عند أشخاص أسوياء كثيرين إلى التخلّي التامّ عن ذواتهم الفردية، ولذلك كانوا حسني التكيّف إلى هذا الحدّ ويُعدّون أسوياء. والشخص العصابي هو الشخص الذي لم يتخلّ عن كفاحه ضد الخضوع التام، ولكنه في الوقت ذاته، مَنْ ظلّ مرتبطاً بشخص المساعد

السحري، مهما أمكن أن يتّخذ من شكل أو هيئة. ويجب فهمُ عصابه دائماً بأنه محاولة، وهي في الأساس محاولة غير ناجحة، لحلّ النزاع بين ذلك الاتّكال الأساسي وابتغاء الحرية.

٢ - التدميريّة

كنا قد ذكرنا أنه يجب تفريق المجاهدات السادية- المازوخية عن التدميرية، مع أن هذين النوعين يكونان متمازجين على الأغلب. والتدميرية مختلفة ما دامت لا تهدف إلى التواكل الإيجابي أو السلبي بل إلى إزالة موضوعها. إلا أنها راسخة كذلك في عدم احتمال الفرد عجزه وعزلته. فأنا أستطيع أن أهرب من إحساسي بالعجز مقارنةً بالعالم الذي هو خارج نفسي بالقضاء عليه. ومن المؤكّد أنني لو أفلحتُ في إزالته لظللتُ وحيداً ومنعزلاً، ولكن عزلتي تكون عزلة باهرة لا يمكن أن تسحقني فيها القوة القاهرة للموضوعات التي هي خارج نفسي. ودمار العالم هو النهاية، ولو أن محاولتي لإنقاذ نفسي من أن يسحقني تكاد تكون يائسة. والسادية تهدف إلى دمج الموضوع، والتدميرية إلى إزالته. وتميل السادية إلى تقوية الفرد المفكَّك بالسيطرة على الآخرين؛ والتدميرية بغياب أي تهديد من الخارج.

ولا يمكن لأي ملاحِظ للعلاقات الشخصية أن يكون غافلاً عن الاستشعار بمقدار التدميرية الموجودة في كل مكان. وهي على الأغلب ليست في حد ذاتها شعورية بل يتمّ تبريرها بطرق شتّى. وقد يستغرب الإنسان أنه لا يوجد فعلياً شيء لم يُستخدم تبريراً للتدميرية. وقد استُخدم الحب والواجب والضمير والوطنية ولا تزال تُستخدم أقنعةً لتدمير المرء الآخرين أو نفسَه. ومع ذلك علينا أن نميّز بين نوعين من الميل التدميري. فهناك ميل تدميري ينشأ عن وضع خاص؛ بوصفه ردّ فعل على حياة المرء أو الآخرين وسلامتهم، أو بناء على الأفكار التي يتماثل المرء معها. وهذا النوع من التدميرية هو المصاحِب الطبيعي والضروري لتأكيد المرء حياتَه.

ولكن التدميرية التي تناقَش الآن ليست هذا العداء العقلي- أو «الاستجابي» كما يمكن أن يطلق عليه المرء-ولكنها ميل يتربّص باستمرار وموجود في شخص ولا ينتظر إلا فرصة ليعبّر عن نفسه. وإذا لم يوجد «سبب» موضوعي للتعبير عن التدميرية، دَعَونا الشخص مريضاً عقلياً أو انفعالياً (ولو أن الشخص ذاته سوف يُنشئ في العادة نوعاً من التبرير). ولكن في معظم الأحوال تكون الدوافع التدميرية مبرَّرة بطريقة يشارك في التبرير عدد قليل من الآخرين على الأقل أو الجماعة الاجتماعية بأسرها وهذا ما يجعلها تبدو «واقعية» لعضو هذه الجماعة. إلا أن موضوع التدميرية غير العقلية والأسباب الخاصة لاختياره لا تكون لها إلا أهمية ثانوية؛ فالدوافع التدميرية شغف في داخل الشخص، وهي تنجح دائماً في العثور على موضوع ما. وإذا لم يكن ممكناً لأي سبب أن يصبح الأشخاص الآخرون موضوع تدميرية الفرد، أصبحت نفسهُ الهدفَ بسهولة. وإذا حدث ذلك بدرجة ملحوظة، يكون المرض الجسمي غالباً هو النتيجة أو يمكن حتى أن تتمّ محاولة الانتحار.

وقد افترضنا أن التدميرية هروب من إحساس لا يطاق بالعجز، ما دامت تهدف إلى إزالة الموضوعات التي على الفرد أن يقارن نفسه بها. ولكن بالنظر إلى الدور الهائل الذي تؤدّيه الميول التدميرية في السلوك البشري، فإن هذا التأويل لا يبدو أنه تفسير كافٍ؛ فشرطا الانعزال والعجز هما ذاتهما المسؤولان عن مصدرين آخرين للتدميرية هما: القلق وإحباط الحياة. أما القلق فلا يحتاج إلى أن يقال فيه الكثير. فأي تهديد للمصالح الحيوية (المادية والانفعالية) يخلق القلق،[1] والميول التدميرية هي ردّ الفعل الأعمّ على هذا القلق. والتهديد يمكن أن يحدّده في وضع معيّن أشخاصٌ معيّنون. وفي حالة كهذه تثار التدميرية ضد هؤلاء

(١) راجع البحث في هذه المسألة في:

Karen Horney's **New Ways in Psychoanalysis**, Kegan Paul, London, 1939.

الأشخاص. وقد تكون كذلك قلقاً دائماً- ولو لم يكن شعورياً بالضرورة- ناشئاً عن إحساس يساويه بأن العالم في الخارج يهدّده. وهذا النوع من القلق الدائم ينجم عن وضع الفرد المنعزل والعاجز وهو مصدر آخر لاحتياطيّ التدميرية الذي ينمو في نفسه.

والنتيجة المهمة الأخرى للوضع الأساسي ذاته هي ما دعوتُه الآن إحباط الحياة. فالفرد المنعزل والعاجز ينسدّ السبيل أمام تحقيق إمكانياته الحسية، والانفعالية، والفكرية، وهو يفتقر إلى الطمأنينة الداخلية والعفوية اللتين هما شرطا مثل هذا التحقيق. والانسداد الداخلي تزيده المحرّمات الثقافية للّذة والسعادة، كتلك التي سرت في ديانة الطبقة الوسطى وعاداتها المأثورة منذ عهد الإصلاح الديني. وفي هذه الأيام، غاب المحرَّم الخارجي فعلياً، ولكن الانسداد الداخلي قد ظل قوياً على الرغم من الاستحسان الشعوري للّذة الحسّية.

وكان فرويد قد ألمح إلى مشكلة هذه العلاقة بين إحباط الحياة والتدميرية، وفي دراستنا نظريّتَه سيكون في مقدورنا أن نعبّر عن بعض مقترحاته.

وقد أدرك فرويد أنه قد أهمل وزن الدوافع التدميرية وأهميتها في افتراضه الأصلي أن الدافع الجنسي ودافع حفظ الذات هما المحرِّضان الأساسيان للسلوك البشري.

وباعتقاده فيما بعد أن الميول التدميرية مهمة أهميةَ الميول الجنسية، انتقل إلى افتراض أنه توجد في الإنسان مجاهدتان أساسيتان: الدافع الموجَّه نحو الحياة والمتماثل إلى هذا الحد أو ذلك مع الليبيدو الجنسي، وغريزة الموت التي هدفها هو القضاء الحقيقي على الحياة. وافترض أن غريزة الموت يمكن أن تمتزج مع الطاقة الجنسية وأن توجَّه من ثمّ إما ضد ذات المرء وإما ضد الآخرين خارج ذاته. وافترض فضلاً عن ذلك أن غريزة الموت راسخة في الصفة البيولوجية الملازِمة لكل الكائنات الحية والتي هي لذلك جزء ضروري وثابت من الحياة.

وافتراض غريزة الموت مقنع بمقدار ما يأخذ في الحسبان الوزن الكامل للميول التدميرية، الذي أُهمل في نظريات فرويد السابقة. ولكنه ليس مقنعاً بالنظر إلى أنه يلجأ إلى تفسير بيولوجي يفوته أن يأخذ في الحسبان بصورة كافية أن مقدار التدميرية يتفاوت إلى حد كبير بين الأفراد والجماعات الاجتماعية. ولو كانت افتراضات فرويد صحيحة، لكان علينا أن نفترض أن مقدار التدميرية سواء ضد الآخرين أو ضد المرء ذاتياً ثابت تقريباً. ولكن ما نلاحظه هو العكس. وليس وزن التدميرية بين الأفراد هو وحده الذي يتفاوت في ثقافتنا إلى حد كبير، بل كذلك الوزن غير المتساوي بين الجماعات الاجتماعية المختلفة. وهكذا، مثلاً، فإن وزن التدميرية في الطبقة الوسطى الدنيا في أوربا أكبر قطعاً بكثير منه بين الطبقة العاملة والطبقات العليا. وقد أظهرتنا الدراسات الأنثروبولوجية على شعوب تتّصف على الخصوص بقدر كبير من التدميرية، في حين تُسفر شعوب أخرى عن انعدام ملحوظ للتدميرية، سواء على شكل عداء المرء للآخرين أو عدائه لنفسه.

ويبدو أن أية محاولة لفهم جذور التدميرية يجب أن تبدأ بملاحظة هذه الصعاب الشديدة وأن تنتقل إلى السؤال حول ما هي العوامل التفريقية الأخرى التي يمكن أن تلاحَظ وألا يمكنُ أن تفسرِّ هذه العوامل الاختلافاتِ في مقدار التدميرية.

إن هذه المشكلة تُبدي من الصعاب ما يتطلب معالجة مفصّلة لا يمكن أن نحاولها في هذا الحيّز. ولكنني أود أن أشير إلى أي اتجاه يبدو أن الجواب يكمن. إنه يبدو أن مقدار التدميرية الموجود في الأفراد يتناسب مع المقدار االذي يتمّ فيه تضييق توسّع الحياة. ولا نشير بذلك إلى الإحباطات الفردية لهذه الرغبة الغريزية أو تلك بل إلى إحباط الحياة كلها، إلى انسداد عفوية النموّ والتعبير عن القدرات الحسية والانفعالية والفكرية. فللحياة ديناميتّها؛ وهي تتجه إلى أن تنمو، ويعُبَّر عنها، وتعاش. ويبدو أن هذا الميل إذا أُحبط تتجه الطاقة صوب الحياة التي تخضع لعملية التحلّل وتتحوّل إلى طاقات متجهة إلى التدمير. وبكلمات أخرى، ليس الدافع إلى

الحياة والدافع إلى التدمير عاملين يستقلّ بعضهما عن بعض بل يكونان في اعتماد متبادل معكوس. وكلما أُحبطِ الدافع إلى الحياة، ازدادت قوة الدافع إلى التدمير؛ وكلما تحقّقت الحياة، نقصت قوة التدميرية. **فالتدميرية هي حصيلة الحياة غير المعيشة**. والأوضاع الفردية والاجتماعية التي تؤدي إلى قمع الحياة تُحدِث الشغف بالتدمير الذي يشكّل، إذا جاز التعبير، الاحتياطيّ الذي تتغذّى منه الميول العدوانية الخاصة- سواء ضد الآخر أو ضد المرء ذاته.

وغني عن البيان كم هو مهم لا أن ندرك الدور الدينامي للتدميرية في العملية الاجتماعية وحسب بل أن نفهم كذلك ما هي الشروط الخاصة لاشتدادها. وكنا قد لاحظنا العداء الذي كان شائعاً في الطبقة الوسطى في عصر الإصلاح الديني ووجد تعبيره في بعض المفهومات الدينية للپروتستانتية، ولا سيما في روحها الزهدية، وصورة كالڤان للإله القاسي التي كان يرضيها أن تحكم على قسم من البشر باللعنة الأبدية من دون ذنب اقترفوه. ثم، كما حدث بعدئذ، عبَّرت الطبقة الوسطى عن عدائها المقنَّع على الأغلب بالحفيظة الأخلاقية، التي كانت تبرّر حسد الذين يمتلكون الوسائل للاستمتاع بالحياة. وكانت تدميرية الطبقة الوسطى الدنيا في مشهدنا المعاصر عاملاً مهماً في نشوء النازية التي كانت تناشد المجاهدات التدميرية وتستخدمها في المعركة ضد أعدائها. ومن السهل أن نتبيّن أن جذر التدميرية في الطبقة الوسطى هو الجذر الذي تمّ افتراضه في هذا البحث: عزلة الفرد وقمع امتداده الفردي، وكان كلاهما صحيحاً بالنسبة إلى الطبقة الوسطى الدنيا بدرجة أكبر مما كان صحيحاً بالنسبة إلى الطبقات التي هي أعلى وأدنى.

٣ - تماثل الإنسان الآلي

في الآليات التي كنا نناقشها، يتغلّب الفرد على الإحساس بالتفاهة مقارنةً بالقوة القاهرة للعالم الذي هو خارجه إما بالتخلّي عن سلامته الفردية، وإما بالقضاء على الآخرين حتى يكفّ العالم عن أن يكون مهدِّداً.

وآليات الهروب الأخرى هي الانسحاب من العالم تماماً بحيث يفقد تهديده (الصورة التي نجدها في بعض الأحوال الذّهانية)[1] ، وتضخّم ذات المرء إلى حد أن يغدو العالم في الخارج صغيراً بالمقارنة معه . ومع أن هذه الآليات في الهروب ذات أهميـة لعلم النفس الفردي، فليست لها إلا صلة ثانوية بالموضوع من الوجهة الثقافية . ولذلك لن أستزيد من البحث فيها الآن، بل سأتجه بدلاً من ذلك إلى آلية هروب أخرى لها أكبر الأهمية الاجتماعية .

وهذه الآلية الخاصّة هي الحلّ الذي يجده جُلّ الأفراد الطبيعيين في المجتمع الحديث . وإذا عبّرنا عنها باختصار قلنا إن الفرد فيها يكفّ عن أن يكون نفسه ؛ وهو يتبنّى كلياً نوع الشخصية التي تقدّمها إليه النماذج الثقافية ؛ ولذا يصير تماماً ككل الآخرين وكما يتوقّعون أن يكون . ويزول التباين بين «أنا» والعالم ويزول معه الخوف الشعوري من الوحدة والعجز . ويمكن أن تقارَن هذه الآلية بالتلوّن الوقائي الذي تتّخذه بعض الحيوانات . إنها تبدو شبيهة بمحيطها بحيث يصعب تمييزها منه . والشخص الذي يتخلّى عن ذاته الفردية ويصبح إنساناً آلياً ، متماثلاً مع الملايين من البشر الآليين الذين حوله ، لا يضطر بعد ذلك إلى الإحساس بالوحدة والقلق . ولكن الثمن الذي يدفعه مقابل ذلك مرتفع ؛ إنه خسران ذاته .

وافتراض أن الطريقة «الطبيعية» للتغلّب على الوحدة هي صيرورة المرء إنساناً آلياً يناقض إحدى أوسع الأفكار المتعلّقة بالإنسان انتشاراً في ثقافتنا . إذ يُفترض أن أكثريّتنا أحرار في أن يفكروا ويشعروا ويتصرّفوا كما يشاؤون . ومن المؤكّد أن هذا ليس مجرد الرأي العام في موضوع الفردانية الحديثة ، ولكن كل فرد يعتقد مخلصاً أنه «هو» وأن أفكاره ومشاعره ورغباته هي «منه» . ومع ذلك ، وبرغم وجود أفراد

---

(1) Cf. H. S. Sullivan, **op. cit.**, p. 68 ff and his "Research in Schizophrenia," **American Journal of Psychiatry**, Vol. I X. No. 3; also Frieda Fromm Reichmann "Transference Problems in Schizophrenia", **Psychoanalytic Quarterly**, Vol . VIII, No. 4.

حقيقيين بيننا، فإن هذا الاعتقاد وهمٌ في جلّ الأحوال بل هو حتى اعتقاد خطير، حيث يسدّ السبيل أمام إزالة تلك الشروط المسؤولة عن حالة الشؤون هذه.

ونحن نعالج هنا مشكلة من أهم المشكلات الأساسية في علم النفس يمكن افتتاحها بسلسلة من الأسئلة. ما هي الذات؟ ما طبيعة تلك الأفعال التي لا تعطي إلا الوهم بأنها أفعال الشخص؟ ما العفوية؟ ما الفعل الذهني الأصيل؟ وأخيراً، ما علاقة كل هذا بالحرية؟ سنحاول في هذا الفصل أن نظهر كيف يمكن استجلاب المشاعر والأفكار من الخارج ومع ذلك تعاش ذاتياً على أنها مشاعر المرء وأفكاره، وكيف يمكن أن تُكبت مشاعر المرء وأفكاره فتكفّ بذلك عن أن تكون جزءاً من ذات المرء. وسوف نواصل البحث في المسائل المثارة هنا في الفصل الذي يدور حول «الحرية والديمقراطية».

ولنبدأ البحث بتحليل معنى التجربة التي إذا صيغت في كلمات كانت، «أنا أشعر» و«أنا أفكر»، و«أنا أريد». وعندما نقول «أنا أفكر» فإن هذا يبدو قولاً واضحاً لا غموض فيه. ويبدو أن السؤال الوحيد هو هل ما أفكّر فيه صحيح أم غلط، وليس هل أفكّر في ذلك أم لا. ومع ذلك، تُظهر حالة تجريبية ملموسة على الفور أن الجواب عن هذا السؤال ليس بالضرورة ما نفترض أنه كذلك. ولنحضرَ تجربة تتعلّق بالتنويم المغناطيسي[1]. والشخص المدروس فيها هو «أ» الذي ينوّمه «ب» تنويماً مغناطيسياً ويوحي إليه أنه بعد الاستيقاظ من النوم المغناطيسي سوف يريد أن يقرأ مخطوطة وسيصدّق أنه قد جاء بها معه، وسوف يبحث عنها ولا يعثر عليها، وأنه سيعتقد أن شخصاً آخر، «د»، قد سرقها، وسيغضب من «د» كثيراً. وقيل له كذلك إنه سينسى أن كل ذلك كان إيحاءً أُوحي به إليه في النوم المغناطيسي. ويجب أن يضاف إلى ذلك أن «د» شخصٌ لم يكن الشخصُ المدروس

(١) فيما يتعلّق بمشكلات التنويم المغناطيسي راجع قائمة المنشورات المتعلقة بالكاتب: M. H. Erickson, **Psychiatry**, 1939, Vol. 2, No. 3, p.472.

يشعر نحوه بأي غضب ووفقاً للظروف لم يكن هناك سبب لشعوره بالغضب؛ وفضلاً عن ذلك، أنه فعلياً لم يُحضِر معه أي مخطوط.

ماذا يحدث؟ يستيقظ «أ»، وبعد محادثة قصيرة حول موضوع ما، يقول، «بالمناسبة، يذكّرني هذا بشيء كتبتُه في مخطوطتي. سأقرؤه لك». وينظر حوله، ولا يجدها، ثم يلتفت إلى «د»، مشيراً من طرف خفيّ إلى أنه يمكن أن يكون قد أخذها؛ وإذ يشتدّ اهتياجه ويشتدّ عندما ينكر «د» الإشارة، ينفجر في مآل الأمر في غضب مكشوف ويتّهم «د» مباشرة بأنه سرق المخطوطة. ويمضي إلى أكثر من ذلك. فيقدّم أسباباً تجعل من المعقول في الظاهر أن يكون «د» هو السارق. ويقول، إنه سمع من الآخرين أن «د» يحتاج إلى المخطوطة كثيراً جداً، وأنه كانت لديه فرصة سانحة لأخذها، وما إلى ذلك. ونسمعه لا يكتفي باتّهام «د» بل يلفّق «تبريرات» كثيرة تجعل اتّهامه يبدو جديراً بالتصديق. (لاريب أنه لم يكن أي تبرير منها صحيحاً و«أ» لم يفكّر فيها من قبل).

ولنفترض أن شخصاً آخر يدخل الغرفة في هذه اللحظة. إنه لن يكون لديه أي شك في أن «أ» يقول ما يفكّر فيه ويشعر به؛ وسيكون السؤال الوحيد في ذهنه هل اتّهامه صحيح أم لا، أي هل تتطابق محتويات أفكار «أ» مع الوقائع الحقيقية. أما نحن الذين شهدنا الإجراء الكلي من البداية، فلن نهتمّ بأن نسأل هل الاتّهام صحيح. فنحن نعلم أن هذا السؤال ليس هو المشكلة، ما دمنا متيقّنين أن ما يشعر به «أ» ويفكّر فيه الآن ليس أفكار«٥» ومشاعر «٥» بل هو عناصر غريبة عنه أقحمها في رأسه شخص ثالث.

وقد تكون النتيجة التي يصل إليها الشخص الذي يدخل في وسط التجربة شيئاً من هذا القبيل: «هنا أ، الذي يشير بوضوح إلى أنه يمتلك كل هذه الأفكار. إنه الشخص الأفضل لمعرفة ما يفكّر فيه وليس هناك دليل أفضل من قوله حول ما يشعر به. وهناك الشخصان الآخران اللذان يقولان إن أفكاره قد وضعت فيه وهي عناصر

غريبة تأتي من الخارج. وبكل إنصاف، لا أستطيع أن أقرر من هو المصيب؛ وقد يكون أي شخص منهم على خطأ. ربما، بما أنه هناك اثنان ضد واحد، فالاحتمال الأكبر هو أن الأكثرية على حق». ولكننا نحن الذين شهدنا التجربة بكاملها لن نكون متشكّكين، ولن يكون كذلك القادم الجديد لو حضر تجارب تنويم مغناطيسي أخرى. فسيرى عندئذ أن هذا النمط من التجربة يمكن أن يتكرر مرات لا تحصى مع أشخاص مختلفين ومحتويات مختلفة. إن المنوِّم المغناطيسي يمكن أن يوحي بأن البطاطا النيئة أناناس لذيذ، وأن الشخص المدروس سوف يأكل البطاطا بكل التلذّذ الذي يصاحب التهام الأناناس. أو أن الشخص المدروس لا يمكن أن يرى أي شيء، وأن الشخص المدروس سيكون أعمى. أو مرة أخرى، أن الشخص المدروس يعتقد أن الدنيا مسطّحة وليست كروية، وأنه باحتداد سيدلي بحجّة مفادها أن الدنيا مسطّحة.

ماذا تثبت التجربة التنويمية المغناطيسية -وخصوصاً ما بعد التنويمية المغناطيسية؟ تثبت أنه يمكن أن تكون لدينا أفكار ومشاعر ورغبات، وحتى أحاسيس حسيّة نشعر ذاتياً أنها منا، ومع ذلك فهي، وإن كنا نعيش تجربة هذه الأفكار والمشاعر، قد وضعت فينا من الخارج، غريبة من حيث الأساس، وليست هي ما نفكّر ونشعر، وما إلى ذلك.

ماذا تظهر التجربة التنويمية المغناطيسية التي ابتدأنا بها ؟ ١- إن الشخص المدروس **يريد** شيئاً، هو أن يقرأ مخطوطة، ٢- **يفكر** في شيء، وهو أن «د» قد أخذها، ٣- **يشعر** بشيء، وهو الغضب من «د». وقد رأينا أن كل هذه الأفعال الذهنية -دافعه الإرادي، وفكرته، وشعوره- ليست منه بمعنى أنها نتيجة نشاطه الذهني؛ وأنها لم تنشأ أصلاً فيه، بل وُضعت فيه من الخارج وتمّ الشعور ذاتياً **كأنها** كانت أفعاله الذهنية. وهو يقدّم التعبير عن عدد من الأفكار التي لم توضع فيه في أثناء التنويم المغناطيسي، وهي «التبريرات» التي «يفسِّر» بها افتراضه أن «د» قد سرق المخطوطة. ولكن مع ذلك فهذه الأفكار ليست أفكاره إلا بالمعنى الشكلي. وبرغم

أنه يبدو أنها تفسّر الشبهة، فنحن نعلم أن الشبهة موجودة أولاً وأن الأفكار التبريرية لم تُلفَّق إلا لجعل الشعور معقولاً في الظاهر؛ وهي ليست تفسيرية حقاً ولكنها تأتي بعد الأمر الواقع.

وقد ابتدأنا بتجربة التنويم المغناطيسي لأنها تثبت بالطريقة التي لا تُنكر أن المرء ولو كان مقتنعاً بعفوية أفعاله الذهنيّة، فقد تكون فعلاً ناجمة عن تأثير شخص آخر غير المرء في شروط حالة خاصة. ولكن الظاهرة لا يقتصر وجودها على حالة التنويم المغناطيسي إطلاقاً. فمسألة استجلاب محتويات تفكيرنا وشعورنا وإرادتنا من الخارج وعدم أصالتها توجد إلى حد يعطينا الانطباع بأن هذه الأفعال الزائفة هي القاعدة، في حين أن الأفعال الذهنية الحقيقية أو الأصيلة هي الاستثناءات.

والصفة الزائفة التي يمكن أن يتّخذها **التفكير** معروفة في مجال الإرادة والشعور بصورة أفضل مما هي معروفة في الظاهرة ذاتها. ولذلك من الأفضل أن نبدأ بالبحث في الاختلاف بين التفكير الحقيقي والتفكير الزائف. ولنفترض أننا فوق جزيرة يوجد عليها صيادون ومصطافون من المدينة. ونريد أن نعرف أي نوع من الجو سوف نتوقّعه ونسأل صياداً وشخصين من سكان المدينة، نعلم أن كلهم قد استمعوا إلى نشرة الأحوال الجوية المتوقّعة في الإذاعة. إن الصياد، لطول مِراسه واهتمامه بمشكلة الجو، سوف يبدأ التفكير مفترضاً أنه لم يكوّن بعد رأيه قبل أن نسأله. وبمعرفته ماذا يعني اتجاه الريح، ودرجة الحرارة، والرطوبة بوصفها أساساً للتنبؤ الجوي، سوف يزن أهمية العوامل المختلفة وفقاً لأهميّتها الخاصة وسيصل إلى حكم محدَّد تقريباً. ومن المحتمل أن يتذكّر التنبؤ الإذاعي دعماً لرأيه أو نقضاً له؛ فإذا كان هناك تناقض، فقد يكون حذراً بصورة خاصة في وزن أسباب رأيه؛ ولكن ما يقوله لنا، وهذه هي المسألة الجوهرية، هو رأيـ«ـه»، نتيجة تفكير«ه».

والمصطاف الأول من المصطافَيْنِ القادمَيْنِ من المدينة رجل يعرف، عندما نسأله عن رأيه، أنه لا يفهم كثيراً في الجو ولا يشعر بأي اضطرار إلى أن يفهم أي شيء عنه. إنما يجيب، «لا أستطيع أن أحكم. كل ما أعرفه هو أن التنبؤ الجوي

كيت وكيت.» والرجل الآخر الذي سألناه هو من طراز مختلف. إنه يعتقد أنه يعرف شيئاً كثيراً عن الجو، مع أنه يعرف القليل عنه بالفعل. إنه نوع من الشخص الذي يشعر أنه يجب أن يكون قادراً على الإجابة عن أي سؤال. ويفكّر دقيقة ثم يقول لنا رأيه«ـه»، الذي هو في الحقيقة متطابق مع التنبؤ الإذاعي. ونسأل عن أسباب رأيه فيقول لنا إنه بالنظر إلى اتجاه الريح، ودرجة الحرارة، وما إلى ذلك قد توصّل إلى نتيجته.

إن سلوك هذا الإنسان، كما يتراءى من الخارج، هو سلوك الصياد ذاته. ومع ذلك إذا حلّلناه بمزيد من الدقة، يغدو واضحاً أنه قد سمع التنبؤ الإذاعي وقَبِلَه. ولكنه لشعوره بأنه مضطر إلى أن يكون له رأيه«ـه» في ذلك، ينسى أنه مجرد مردِّد لرأي شخص غيره ذي صفة رسمية، ويظن أن هذا الرأي هو رأي توصّل إليه من خلال تفكيره. ويتصوّر أن الأسباب التي أعطانا إياها تسبق رأيه، ولكننا إذا تفحّصنا هذه الأسباب رأينا أنها من غير الممكن أن تكون قد أوصلته إلى أية نتيجة عن الجوّ إذا لم يكن قد شكّل رأياً مقدَّماً. وهي بالفعل ليست مجرد أسباب زائفة لها وظيفة جعل رأيه يبدو نتيجة لتفكيره. إن لديه الوهم أنه قد توصّل إلى رأيه، ولكنه في الواقع قد اقتصر على تبنّي رأي سلطة من دون أن يدرك هذه العملية. ومن الممكن جداً أن يكون مصيباً حول الجوّ وأن يكون الصياد مخطئاً، ولكن في هذه الحال لن يكون رأيه«ـه» هو الصحيح، ولو أنه قد يكون الصياد قد أخطأ حقاً في رأيه«ـه».

ويمكن أن تلاحَظ الظاهرة ذاتها إذا درسنا آراء الناس في موضوعات معيّنة، ومنها مثلاً، في السياسة. سلْ قارئ صحيفة عادي ماذا يعتقد بشأن مسألة سياسية معيَّنة. إنه سيقدّم إليك وصفاً دقيقاً إلى هذا الحدّ أو ذلك لما قرأه على أنه رأيه«ـه»، ومع ذلك -وهذه هي المسألة الأساسية- يعتقد أن ما يقوله هو حصيلة تفكيره. ولو كان يعيش في جماعة صغيرة حيث يتمّ توارث الآراء السياسية من الأب إلى الابن،

لكان من الممكن أن يكون رأيـ«ـه» تحكمه سلطة متربّصة لأب شديد أكثر بكثير مما يَعتقدَ في لحظة. وقد يكون رأي قارئ آخر نتيجة ارتباك آنيّ، هو الخوف من أن يعتقد أنه متماثل، ولذلك تكون «الفكرة» في ماهيتها سابقة وليست نتيجة للاتحاد الطبيعي بين التجربة والرغبة والمعرفة. والظاهرة ذاتها موجودة في الأحكام الجمالية. فالشخص العاديّ الذي يذهب إلى متحف وينظر إلى لوحة لرسّام شهير، ولنقل رامبرانت، يحكم بأنها لوحة جميلة ومؤثّرة. وإذا حلّلنا حكمه، وجدنا أنه ليست لديه أية استجابة داخلية خاصة للوّحة ولكنه يعتقد أنها جميلة لأنه يعلم أنه من المفترض أن يعتقد بأنها جميلة. والظاهرة ذاتها واضحة فيما يتعلق بحكم الناس في الموسيقى وفيما يتعلّق كذلك بفعل الإحساس ذاته. والأشخاص الكثيرون الذين ينظرون إلى قطعة من منظر جميل يعيدون بالفعل إنتاج الصور التي كانوا قد رأوها في مرات كثيرة، ولنقل على البطاقات البريدية، وبينما يظنون «أنهم» يرون المنظر الجميل، يكونون قد وضعوا هذه الصور أمام أعينهم. أو هم في خبرتهم لحادث يقع بحضورهم، يرون أو يسمعون الوضع على أساس التقرير الصحفي الذي يتوقّعونه. وفي واقع الأمر، فعند الكثير من الناس لا تصبح الخبرة التي خبروها، سواء أكانت إنجازاً فنياً أم لقاء سياسياً حضروه، حقيقية بالنسبة إليهم إلا بعد أن يقرؤوا عنها في الصحيفة.

وعموماً يبدأ قمع التفكير النقدي باكراً. فقد يتبيّن لطفلة في الخامسة من عمرها، مثلاً، عدم صدق أمها، سواء بإدراك ذلك بدقة، عندما تتحدث أمها دوماً عن المحبة والمودة، وتكون بالفعل باردة وأنانية، أو بصورة أكثر فجاجة عندما تلاحظ أن لأمها علاقة غرامية برجل آخر وهي تؤكد معاييرها الأخلاقية الرفيعة باستمرار. وتشعر الطفلة بالتباين. ويحزّ في نفس الطفلة الإحساس بالعدل، ومع ذلك، ولاتّكالها على الأم التي ليس من شأنها أن تسمح بأي نوع من النقد، ولنقل افتراضاً، إن لديها أباً ضعيفاً لا تستطيع أن تعتمد عليه، تكون مكرهة على قمع

بصيرتها النقدية. وبسرعة شديدة لن تلاحظ عدم صدق أمها أو عدم إخلاصها. سوف تفقد القدرة على التفكير نقدياً ما دام يبدو أن من الميؤوس منه والخطير أن تحافظ على هذه القدرة حية. ومن جهة أخرى، يستنفر الطفلةَ المثال الذي يوجب أن تصدّق أن أمها صادقة ومحتشمة وأن زواج أبويها زواج سعيد، وستكون مستعدّة أن تتقبّل هذه الفكرة كأنها فكرتها.

وفي كل الأمثلة الموضحة للتفكير الزائف، فإن المشكلة هي هل الفكرة هي نتيجة تفكير المرء، أي نتيجة نشاطه؛ وليست المشكلة هي هل محتويات الفكرة صحيحة. وكما قد تمّت الإشارة في حالة الصياد الذي يقوم بالتنبؤ الجوي، قد تكون فكرته «ـه» مغلوطاً فيها، وقد تكون فكرة الرجل الذي يردّد فقط تلك الفكرة التي وُضعت في رأسه صحيحة. وكذلك قد يكون التفكير الزائف منطقياً وعقلياً تماماً. فلا يظهر التفكير الزائف في العناصر غير المنطقية بالضرورة. وقد يُدرَس هذا الأمر في التبريرات التي تميل إلى تفسير عمل أو إحساس على أسس عقلية وواقعية، مع أنه تحدّدها بالفعل العوامل الذاتية وغير العقلية. وقد يكون التبرير مناقضاً للوقائع أو قواعد التفكير المنطقي. ولكنه سيكون في مرات كثيرة منطقياً وعقلياً في حد ذاته؛ وعندئذ لا يكمن افتقاره إلى المعقولية إلا في أنه ليس ما يزعم أنه قد سبّب العمل هو المحرك الحقيقي للعمل.

والمثال على التبرير غير العقلي يرد في نكتة معروفة. إن شخصاً استعار وعاء زجاجياً من أحد جيرانه قد كسره، وعندما طُلب إليه أن يعيده، أجاب «أولاً، لقد أعدته إليك؛ ثانياً، إنني لم أستعره منك أبداً؛ ثالثاً، كان مكسوراً من قبل عندما أعطيتني إياه.» ولدينا مثال على التبرير «العقلي» يجد «أ» نفسه فيه في حالة ضائقة اقتصادية، فيطلب إلى قريبه «ب» أن يقرضه مبلغاً من المال. ويعتذر «ب» ويقول إنه يرفض ذلك لأنه بإقراض «أ» المال لا يمكن إلا أن يدعم ميوله إلى أن يكون غير مسؤول ويتكئ على دعم الآخرين. والآن قد تكون هذه الحجة سليمة تماماً،

ولكنها ستكون مع ذلك تبريراً لأن «ب» لم يكن يريد أن يسمح لـ «أ» بنيل المال بأية حال، ومع أنه يظن نفسه مدفوعاً بالاهتمام بحسن حال «أ» فهو بالفعل مدفوع بشحّه.

لذلك لا نستطيع أن نعلم هل نتعامل مع تبرير بمجرد تحديد منطقية الشخص في حد ذاته، وإنما علينا أن نأخذ في الحسبان التحريضات السيكولوجية التي تعمل في الشخص. وليست المسألة الحاسمة **ما هي** الفكرة بل **كيف** يتم التفكير فيها. والفكرة التي هي نتيجة التفكير النشيط هي على الدوام جديدة وأصيلة؛ وأصيلة، وليس بالضرورة بمعنى أن الآخرين لم يفكروا فيها من قبل، بل دائماً بمعنى أن الشخص الذي يفكر، قد استخدم التفكير أداةً لاكتشاف شيء جديد في العالم خارج نفسه أو داخلها. والتبريرات في ماهيتها تفتقر إلى صفة الكشف والاكتشاف هذه؛ فهي تقتصر على تثبيت المرء للرأي الانفعالي القَبْلي الموجود في نفسه. وليس التبرير أداة لاختراق الواقع وإنما هو محاولة يقوم بها المرء بعد الأمر الواقع للتوفيق بين رغباته والواقع القائم.

ويصدق على الإحساس ما يصدق على التفكير، فعلى المرء أن يميز بين الإحساس الحقيقي، الذي ينشأ أصلاً في أنفسنا، والإحساس الزائف الذي هو حقاً ليس إحساسَنا مع أننا نعتقد أنه كذلك. ولنختر مثالاً من الحياة اليومية يفيد في أن يكون مثالاً نموذجياً على الصفة الزائفة في أحاسيسنا في احتكاكنا بالآخرين. نلاحظ رجلاً يحضر حفلة. إنه مبتهج، ويضحك، ويقوم بمحادثة ودية، وعلى العموم يبدو سعيداً أو راضياً تماماً. وعند قيامه بالمغادرة، تصدر عنه ابتسامة ودية عندما يقول كم استمتع بالأمسية. وينغلق الباب وراءه -وتحين اللحظة التي نراقبه فيها بعناية. يلاحَظ تغيّر مفاجئ في وجهه. لقد زالت ابتسامته؛ ولا ريب أن ذلك متوقَّع ما دام وحده الآن وليس معه شيء أو أحد يثير الابتسام. ولكن التغيّر الذي أتحدث عنه هو أكثر من اختفاء الابتسام. ويظهر على وجهه تعبير عن حزن عميق،

يكاد يكون تعبيراً عن اليأس. ومن المحتمل ألاّ يبقى هذا التعبير إلا بضع ثوان، ثم يكتسي وجهه بالتعبير الشبيه بالقناع؛ ويدخل الرجل سيارته، ويفكر في الأمسية، ويتساءل هل أحدثَ انطباعاً جيداً أم لا، ويعتقد أنه قد أحدثه. ولكن هل كان «هو» سعيداً ومبتهجاً في الحفلة؟ هل كان التعبير القصير عن الحزن واليأس الذي لاحظناه على وجهه مجرد رد فعل آني ليست له أهمية كبيرة؟ يكاد يكون من المحال أن نقرر المسألة من دون معرفة المزيد عن هذا الرجل. ولكن توجد حادثة يمكن أن توفّر مفتاحاً لفهم ماذا كان ابتهاجه يعني.

يحلم في تلك الليلة أنه قد عاد مع الجيش إلى الحرب. وتلقّى الأوامر بأن يصل إلى الخطوط المقابلة لمركز قيادة العدوّ. ويرتدي زي ضابط، فيبدو أنه ألماني، وفجأة يجد نفسه بين مجموعة من الضباط الألمان. ويدهشه أن مركز القيادة مريح جداً وأن كل شخص ودود معه، ولكنه يصاب برعب متزايد من أنهم سيكتشفون أنه جاسوس. ويدنو منه أحد الضباط الصغار وهو الذي يشعر بصلة خاصة به ويقول، «أنا أعرف من أنت. ليس لديك إلا سبيل واحد إلى الهروب. ابدأ بإلقاء النكات، واضحك واجعلهم يضحكون كثيراً بحيث يلتهون بنكاتك عن الاهتمام بك.» ويكون شاكراً له جداً هذه النصيحة ويبدأ في إلقاء النكات والضحك وفي آخر الأمر تزداد نكاته إلى حد أن يرتاب فيه الضباط الآخرون، وكلما ازدادت ظنونهم السيئة بدت نكاته أشد اضطرارية. وفي النهاية يملؤه هذا الإحساس بالرعب بحيث لم يعد يستطيع أن يتحمل البقاء؛ وفجأة يقفز من كرسيّه، ويركضون جميعاً خلفه. ثم يتبدّل المشهد، وهو قاعد في حافلة تقف قبالة بيته تماماً. ويلبس حلّة عمل تجاري ولديه إحساس بالفرج من فكرة أن الحرب قد انقضت.

لنفترض أننا في وضع يخولّنا سؤاله في اليوم التالي عما خطر له فيما يرتبط بالعناصر الفردية للحلم. ولا ندوّن هنا إلا بضعة تداعيات مهمة بوجه خاص في فهم المسألة الرئيسة التي نهتم بها: إن الحلّة الألمانية تذكّره أنه كان يوجد في الأمسية

الفائتة ضيف تحدّث بلكنة ألمانية ثقيلة. وتذكّر أنه قد أزعجه هذا الرجل لأنه لم يُبدِ اهتماماً شديداً به، مع أنه (أي حالمنا) قد خرج عن أسلوبه ليُحدِث انطباعاً جيداً. وبينما كان يجول مع هذه الأفكار يتذكّر أنه في لحظة من اللحظات في الحفلة كان لديه الاعتقاد بأن هذا الرجل ذا اللكنة الألمانية قد هزئ به وابتسم بوقاحة لقول قاله. وحين فكّر في الغرفة المريحة التي كان فيها مركز القيادة، خطر في باله أنها تبدو مثل الغرفة التي قعد فيها في الليلة الماضية، ولكن النوافذ كانت تشبه نوافذ غرفة أخفق فيما مضى في الامتحان وهو فيها. وإذ أدهشه هذا التداعي، مضى يتذكر أنه قبل الذهاب إلى الحفلة كان مهتماً إلى حد ما بالانطباع الذي سوف يُحدِثه، من جهة لأن أحد الضيوف هو شقيق فتاة كان يود الفوز باهتمامها، ومن جهة أخرى لأن المضيف كان له تأثير شديد في رئيس من رؤساء العمل يعتمد على رأيه فيه نجاحهُ المهني. وعند الحديث عن هذا الرئيس يقول كم يمقته، وكم يشعر بالذل في اضطراره إلى إبداء مظهر ودي تجاهه، وإنه كان يشعر ببعض المقت للمضيف أيضاً، مع أنه كاد ألا يدركه أبداً. والتداعي الآخر من تداعياته هو أنه روى حادثة مضحكة حول رجل أصلع ثم كان متوجّساً قليلاً لئلا يؤلم مضيفه الذي صادف أن كان كذلك أصلعَ تقريباً. وتراءت له الحافلة غريبة ما دام لا يبدو أن هناك أية قضبان حديدية مزدوجة لسيرها. وعند تفكيره في ذلك، يتذكّر الحافلة التي كان يركب فيها وهو صبي، في طريقه إلى المدرسة، وتخطر له تفصيلة إضافية، وهي أنه قد احتلّ مكان سائق الحافلة وفكّر في أن قيادة الحافلة كانت بصورة تدعو إلى الاستغراب تختلف قليلاً عن قيادة السيارة. وواضح أن الحافلة تمثّل سيارته التي يسوقها إلى البيت، وأن عودته إلى البيت قد ذكّرته بالذهاب من المدرسة إلى البيت.

سيكون الآن ما يتضمنه الحلم واضحاً مع كل التداعيات التي تصحبه لكل من تعوّد فهم معنى الأحلام، مع أنه لم يُذكَر إلا جزء من تداعياته ولم يجر قول شيء حول بنية الشخصية، ووضع الرجل في الماضي والحاضر. ويكشف الحلم ماذا كان

إحساسه الحقيقي في حفلة الليلة الفائتة. كان قلقاً، خائفاً من عدم إحداث الانطباع الذي أراد أن يحدثه، غاضباً من عدة أشخاص شعر أنهم يسخرون منه ولم يكن يحبهم محبة كافية. ويُظهِر الحلم أن ابتهاجه كان وسيلة لكتم قلقه وغضبه، وتطييب خاطر الذين كان غاضباً منهم. وكان كل ابتهاجه قناعاً؛ فلم ينشأ في نفسه أصلاً، بل كان يغطّي ما كان «هو» يشعر به حقاً: الخوف والغضب. كذلك جعل هذا كل وضعه غير آمن حتى اعتقد كأنه جاسوس في معسكر عدو قد يُكتشف في أية لحظة. والتعبير الخاطف عن الحزن واليأس الذي لاحظناه عليه في وقت المغادرة تماماً، نجد الآن تأكيده وكذلك تفسيره: في تلك اللحظة كان وجهه يعبّر عما كان «هو» يحسّ به حقاً، مع أنه كان شيئاً لم يدرك «هو» أنه يحسّ به. وفي الحلم، يصوَّر الإحساس بطريقة تمثيلية وموضَّحة، وهو لا يشير بصراحة إلى الأشخاص الذين كانت أحاسيسه موجَّهة نحوهم.

وليس هذا الرجل عصابياً، ولم يكن تحت سيطرة التنويم المغناطيسي؛ بل هو بالأحرى فرد طبيعي لديه من القلق والحاجة إلى الاستحسان ما هو معهود في الإنسان الحديث. ولم يكن مدركاً أن ابتهاجه لم يكن ابتهاجـ«ـه»، ما دام قد تعوّد أن يحسّ ما يُفترض أن يحسّ به في وضع خاص، وسيكون الاستثناء وليس القاعدة ما يجعله يدرك أن أي شيء «غريب».

وما يصدق على التفكير والإحساس يصدق كذلك على الإرادة. ومعظم الناس مقتنعون أنه ما دامت لا ترغمهم سلطة خارجية بصراحة على القيام بأمر ما، فإن قراراتهم هي قراراتهم، وإذا أرادوا أمراً، فإنهم هم الذين يريدونه. ولكن هذا الاقتناع هو أحد الأوهام الكبيرة التي لدينا عن أنفسنا. فإن عدداً كبيراً من قراراتنا ليس قراراتنا بل يوحى إلينا بها من الخارج؛ وقد نجحنا في إقناع أنفسنا أننا نحن الذين كوّنّا القرار، في حين نكون بالفعل قد تماثلنا مع توقّعات الآخرين، يدفعنا خوفنا من العزلة والتهديدات الأشدّ مباشرة لحياتنا وحريتنا وراحتنا.

وعندما يُسأل الأطفال هل يريدون أن يذهبوا إلى المدرسة كل يوم، ويكون جوابهم، «حتماً نريد»، هل يكون جوابهم صحيحاً؟ في أحوال كثيرة لا يكون كذلك حتماً. فالطفل قد يريد أن يذهب إلى المدرسة بصورة عادية تماماً، ومع ذلك يودّ في أحيان كثيرة جداً أن يلعب أو يعمل شيئاً آخر بدلاً من ذلك. وإذا كان اعتقاده، «أريد أن أذهب إلى المدرسة كل يوم»، فإنه يكبت عدم ميله إلى انتظام الدراسة المدرسية. ويعتقد أنه يتوقَّع منه أن يريد الذهاب إلى المدرسة يومياً، ويكون هذا الضغط من القوة ما يكفي للانغماس في الاعتقاد بأنه يذهب في كثير من الأحيان لأن عليه أن يذهب. ويمكن أن يكون الطفل أسعد إذا أدرك أنه يريد الذهاب أحياناً وأحياناً لا يذهب إلا لأن عليه أن يذهب. ومع ذلك فضغط الإحساس بالواجب يكون قوياً إلى حد كاف لمنحه الشعور بأنه «هو» يريد ما يُفترض أن يريد.

ومن الافتراضات العامة أن معظم البشر يتزوجون بصورة اختيارية. ومن المؤكد أن ثمت أحوالاً كثيرة يتزوج فيها أناس عن دراية أن زواجهم قائم على أساس الإحساس بالواجب أو الاضطرار. وهناك أحوال يتزوّج فيها رجل لأنه «هو» يريد أن يتزوج. ولكن توجد كذلك أحوال غير قليلة يتزوّج فيها رجل (بل حتى امرأة) يعتقد شعورياً أنه يريد أن يتزوج شخصاً معيّناً في حين أنه فعلياً يجد نفسه عالقاً في سلسلة من الأحداث التي تفضي به إلى الزواج وتسدّ كل سبيل للهروب. وفي كل الشهور الممهِّدة لزواجه يكون على اقتناع راسخ بأنه «هو» يريد أن يتزوج، والدلالة الأولى والمتأخرة إلى حد ما على أن هذا الاقتناع قد لا يكون الواقع الفعلي هي أنه في يوم زفافه يصاب بالهلع فجأة ويشعر بدافع إلى الفرار. وإذا كان «سليم العقل» فإن هذا الشعور لن يدوم غير بضع دقائق، وسيجيب عن السؤال هل في نيّته الزواج بالاقتناع الثابت بأن في نيّته ذلك.

وفي وسعنا الاستمرار في الاستشهاد بالمزيد من الأمثلة في الحياة اليومية التي يبدو فيها أن الناس يكوّنون القرارات، ويبدو أنهم يريدون شيئاً ما، ولكنهم بالفعل يتبنّون الضغط الداخلي أو الخارجي على «وجوب» إرادة الشيء الذي سيقومون به. وفي واقع الأمر، فإن المرء في مراقبته ظاهرة القرارات البشرية يستوقفه الحدّ الذي يكون فيه الناس مخطئين في حسبان أن ما هو في الواقع خضوع لعُرف، أو واجب، أو مجرد ضغط هو قرارات «هم». ويكاد يبدو أن القرار الأصيل ظاهرة نادرة نسبياً في مجتمع من المفترض أن يجعل القرار الفرديّ حجر الزاوية لوجوده.

وأود أن أضيف مثالاً مفصّلاً على حالة الإرادة الزائفة التي يمكن في العادة أن تُلاحَظ في تحليل الناس الذين ليست لديهم أية أعراض عصابية. وأحد أسباب هذه الإضافة هو أنه على الرغم من أن هذه الحالة لها علاقة صغيرة بالمسائل الثقافية الواسعة التي نُعنى بها على الأغلب في هذا الكتاب، فهي تعطي القارئ غير المطّلع على عمل القوى اللاشعورية فرصة إضافية للتعرّف بهذه الظاهرة. ثم إن هذا المثال يؤكد مسألة يجب توضيحها بصراحة، وإن كان قد تمّ من قبل تأكيدها ضمناً؛ هي صلة الكبت بمشكلة الأفعال الزائفة. وبرغم أن المرء ينظر إلى الكبت على الأغلب من زاوية عمل القوى المكبوتة في السلوك العصابي، والأحلام، وهلم جرا، يبدو من المهمّ أن نؤكّد أن كل كبت يزيل أجزاء من ذات المرء الحقيقية ويفرض إحلال إحساس زائف محل الجزء الذي كُبت.

والحالة التي أود أن أقدّمها الآن هي حالة طالب طب في الثانية والعشرين من عمره. وهو مهتم بعمله وعلى وفاق مع الناس بالطريقة المعهودة جداً. وليس شقياً على نحو خاص، مع أنه يشعر غالباً بقليل من التعب وليس لديه التذاذ بالحياة. والسبب الذي يجعله يريد أن يحلّل سبب نظري بما أنه يريد أن يصبح طبيباً نفسياً. وشكواه الوحيدة هي وجود نوع من الانسداد في عمله الطبي. وهو في العادة لا يستطيع أن يتذكّر الأشياء التي قرأها، ويصاب بإعياء غير عادي في المحاضرات،

ويؤدي أداء هزيلاً نسبياً في الامتحانات. ويحيّره ذلك ما دام يبدو أن لديه ذاكرة أفضل في الموضوعات الأخرى. وليست لديه شكوك في إرادته دراسةَ الطب، ولكنه كثيراً ما كانت لديه شكوك في أنه لديه المقدرة على القيام بذلك.

وبعد عدة أسابيع يروي حلماً يكون فيه في الطابق الأعلى من ناطحة سحاب بناها ويطلّ على الأبنية الأخرى بإحساس خفيف بالانتصار. ويجد نفسه مدفوناً تحت الأنقاض. وهو مدرك للجهود المبذولة لرفع الحطام لتحريره، ويستطيع أن يسمع شخصاً يقول إنه مصاب بأضرار جسيمة وإن الطبيب سوف يأتي عاجلاً جداً. إلا أن عليه أن ينتظر ما يبدو أنه مدة لا نهاية لها من الوقت قبل أن يصل الطبيب. وعندما يصل الطبيب إلى هنالك في آخر الأمر يكتشف أنه قد نسي إحضار أدواته الطبية ولذلك لا يمكن أن يفعل شيئاً لمساعدته. ويجيش فيه غيظ عارم من الطبيب وفجأة يجد نفسه يقف، ويدرك أنه غير مصاب بالأذى البتة. ويسخر من الطبيب، وفي تلك اللحظة يستيقظ.

وليست لديه تداعيات كثيرة تتعلّق بالحلم، ولكن هذه التداعيات هي من أوثقها صلة بموضوع الحلم. يذكر عَرَضاً، وهو يفكّر في ناطحة السحاب التي بناها، كم كان مهتماً على الدوام بفن العمارة. كانت تسليتُه المفضّلة وهو طفل وفي غضون سنوات كثيرة تقوم على اللعب بأحجار البناء، وعندما كان في السابعة عشرة، كان يفكّر في أن يصير مهندساً معمارياً. وحين ذكر ذلك لأبيه، أجابه الأب بطريقة وديّة أنه من دون شك حر في أن يختار مهنته، ولكنه (أي الأب) كان متيقّناً من أن الفكرة كانت من بقايا رغباته الطفلية، وأنه يفضّل في الحقيقة أن يدرس الطب. واعتقد الشاب أن أباه كان مصيباً ومنذ ذلك الحين لم يذكر المشكلة لأبيه مرة أخرى، بل بدأ في دراسة الطب بوصفها أمراً مفروغاً منه. وكانت تداعياتُه حول تأخر الطبيب ثم نسيانه أدواته غامضة وغير وافية إلى حد ما. ومهما يكن، فقد خطر له ، وهو يتكلم عن هذا الجزء من الحلم، أن الساعة التحليلية قد تغيّر موعدها

المعتاد وأنه مع موافقته على هذا التغيير من دون اعتراض قد شعر حقاً بغضب شديد. وهو يستطيع أن يشعر بغضبه يتصاعد الآن وهو يتحدث. ويتّهم المحلّل بأنه اعتباطي ويقول أخيراً، «طيب، برغم كل ذلك، لا أستطيع أن أفعل ما أريد، مهما كان الأمر.» وهو مندهش تماماً من غضبه ومن هذه الجملة، لأنه إلى الآن، لم يشعر بأي عداء نحو المحلّل أو العمل التحليلي.

وفي وقت ما بعد ذلك رأى حلماً آخر لا يذكر إلا نتفة منه: إن أباه يُجرَح في حادث بالسيارة. وهو ذاته طبيب ويُفترض أن يُعنى بأبيه. وعندما يحاول أن يعاينه، يشعر بالشلل التام ولا يستطيع القيام بأي شيء. ويصاب بالذعر ويستيقظ.

وفي تداعياته يذكر بتحرج أنه كانت تراوده في السنوات القليلة الماضية أفكار أن أباه يمكن أن يموت فجأة، وقد أرعبته هذه الأفكار. وفي بعض الأحيان كان يفكّر حتى في الضيعة التي ستورَّث له وفيما سوف يفعل بالمال. ولم يذهب بعيداً بهذه الأخيولات، لأنه قمعها حالما بدأت بالظهور. ويخطر له، لدى مقارنته هذا الحلم بالحلم الذي ذكره من قبل، أن الطبيب في كلتا الحالتين عاجز عن تقديم أي عون فعال. ويدرك بصورة أوضح من قبل أنه يعتقد أنه لا يمكن أن تكون له أية فائدة بوصفه طبيباً. وعندما يشار إليه أنه يوجد في الحلم الأول إحساس محدَّد بالغضب والاستهزاء من قصور الطبيب، يتذكّر أنه غالباً عندما يسمع أو يقرأ عن الأحوال التي كان فيها الطبيب عاجزاً عن مساعدة المريض، يكون لديه إحساس معين بالنصر لم يكن لديه إدراك له في ذلك الحين.

وفي سياق آخر للتحليل تظهر مادة أخرى كانت مكبوتة. يكتشف لدهشته إحساساً قوياً بالغيظ من أبيه، وكذلك أن إحساسه بالقصور بوصفه طبيباً جزء من إحساس أعمّ بالعجز يسري في حياته كلها. ومع أنه كان يعتقد في الظاهر أنه رتّب حياته وفقاً لخططه، يستطيع أن يشعر الآن في أعمق أعماقه أنه مفعم بالإحساس بالاستقالة. كان يدرك أنه مقتنع بأنه لا يستطيع أن يفعل ما يريده ولكنه يتماثل مع

ما هو متوقَّع منه . ويرى بصورة تزداد وضوحاً باطّراد أنه حقاً لم يكن يريد أن يصبح طبيباً وأن الأمور التي استقرّت في نفسه بوصفها انعدام القدرة لم تكن شيئاً غير التعبير عن المقاومة السلبية .

و هذه الحالة مثال نموذجي على كبت الشخص رغباته الحقيقية وتبنّي توقّعات الآخرين بطريقة تجعلها تبدو رغباته . ويمكن أن نقول إن الرغبة الأصيلة تحلّ محلها رغبة زائفة .

وهذا الإحلال للأفعال الزائفة محل الأفعال الأصيلة في التفكير ، والإحساس ، والإرادة يؤدي في مآل الأمر إلى استبدال الذات الحقيقية بذات زائفة . والذات الأصيلة هي الذات المحدثة للنشاطات الذهنية . وما الذات الزائفة غير وكيل يمثّل بالفعل الدور الذي يُفترَض أن يؤدّيه الشخص ولكنه يؤدّيه تحت اسم الذات . وإنه لصحيح أن الشخص يمكن أن يؤدي أدواراً كثيرة وأن يقتنع ذاتياً أنه «هو» في كل دور . وفعلياً تكون كل هذه الأدوار ما يظنّ أنه يُتوقَّع أن يكون ، وعند الكثير من الناس ، إذا لم يكن عند معظمهم ، تكون الذات الأصيلة قد خنقتها الذات الزائفة تماماً . وفي بعض الأحيان ، في الحلم ، أو الأُخيولات ، أو عندما يكون الشخص مخموراً ، قد يظهر شيء من الذات الأصيلة ، من الأحاسيس أو الأفكار التي لم يعش الشخص خبرتها في سنوات . وكثيراً ما تكون الأشياء التي كبتها أموراً سيئة لأنه وجِل أو خَجِلَ منها . ولكن في أحيان أخرى يكون ما كبته هو أفضل الأشياء فيه بسبب خوفه من أن يُهزأ به أو يهاجمَ لامتلاكه أمثال هذه الأحاسيس(١) .

---

(١) إن الإجراء التحليلي النفسي هو في ما هيته إجراء يحاول فيه الشخص أن يكشف هذه الذات الأصيلة . ويعني «التداعي الحر» أن يعبّر المرء عن أحاسيسه وأفكاره الأصيلة ، ويقول الحقيقة ؛ ولكن الحقيقة بهذا المعنى لا تشير إلى أن المرء يقول ما يعتقد به ، بل أن التفكير ذاته أصيل وليس تبنّياً لفكرة متوقَّعة . وقد أكدّ فرويد كبت الأمور «السيئة» ؛ ولم يرَ بصورة كافية الحدّ الذي تكون فيه الأمور « الجيدة» خاضعة للكبت أيضاً .

إن فقدان الذات وإحلال ذات زائفة محلها يترك الفرد في حالة شديدة من فقدان الأمن. ويستحوذ عليه الشكّ ما دام قد فَقَدَ هُويّته بقدر ما، بما أنه في ماهيته انعكاس لتوقّع الآخرين منه. وللتغلّب على الهلع الناجم عن مثل هذا الفقدان للهوية، يُرغَم على التماثل، على البحث عن هويته باستحسان الآخرين واعترافهم به بصورة مستمرة. وما دام لا يعرف من هو، فعلى الأقل سوف يعرف الآخرون- إذا تصرّف وفقاً لتوقّعهم؛ وإذا كانوا يعرفون، فسيعرف أيضاً، إذا لم يفعل غير تصديق كلمتهم.

وأَتْمَتَة الفرد في المجتمع الحديث قد زادت عجز الفرد العادي وانعدام أمنه. وهكذا، فهو مستعدّ للخضوع للسلطات الجديدة التي تقدّم إليه الأمن والتفريج عن الشك. وسوف يبحث الفصل التالي في الشروط الخاصة التي كانت ضرورية لجعل هذا التقديم مقبولاً في ألمانيا؛ وسيُظهر أنه بالنسبة إلى نواة الحركة النازية- الطبقة الوسطى الدنيا- كانت الآلية التسلّطية أبرز صفاتها المميزة. وفي الفصل الأخير سوف نواصل البحث في الإنسان الآلي فيما يتصل بالمشهد الثقافي في ديمقراطيتنا.



الفصل السادس
البنية الذهنيّة للنازيّة

في الفصل السابق تركّز اهتمامنا على نمطين سيكولوجيين: الطبع التسلّطي والإنسان الآلي. وآمل أن يساعدنا البحث المفصّل في هذين النمطين على فهم المشكلات التي يقدّمها هذا الفصل والفصل التالي: البنية الذهنيّة للنازية من جهة، والديمقراطية الحديثة من جهة أخرى.

ولدى البحث في البنية الذهنية للنازية علينا أن ندرس المسألة التمهيدية- متات العوامل السيكولوجية بالصلة إلى فهم النازية. وفي المناقشة العلمية للنازية وأكثر من ذلك في المناقشة الشعبية لها، تُقدَّم عادةً رؤيتان متضادتان: الأولى هي أن علم النفس لا يقدّم تفسيراً لظواهر اقتصادية وسياسية كالفاشية، والثانية، هي أن الفاشيّة في كليّتها مشكلة سيكولوجية.

والرؤية الأولى تنظر إما إلى أن النازية نتيجةُ ديناميةٍ اقتصادية حصراً- الميول التوسّعية للإمبريالية الألمانية، وإما إلى أنهاظاهرة سياسيةٌ أساساً- استيلاء حزب سياسي على الدولة بمؤازرة الصناعيين والإقطاعيين؛ وباختصار، يُنظر إلى فوز النازية على أنه احتيالٌ من أقلية وإرغامٌ لأكثرية السكان.

أما الرؤية الثانية فتؤكّد أن النازية لا يمكن أن تُفسَّر إلا على أساس علم النفس، أو بالأحرى على أساس علم الأمراض النفسية. فيُنظرَ إلى هتلر على أنه مجنون أو «عصابي»، وإلى أتباعه على أنهم مثله مجانين ومختلّون عقلياً. ووفقاً

لهذا التفسير، كما يقدّمه ل. ممفورد، فإن المصادر الحقيقية للفاشيّة موجودة «في الروح الإنسانية، **وليس في الاقتصاد**.» ويتابع: «في هذه الأمور وليس في **معاهدة فرساي** أو عدم أهلية الجمهورية الألمانية يكمن تفسير الفاشية.»[1]

وفي رأينا أنه ليس أيٌّ من هذين التفسيرين اللذين يؤكّد أحدهما العوامل السياسية والاقتصادية لاستبعاد العوامل السيكولوجية– أو يؤكد الآخر العكس– تفسيراً صحيحاً. فالنازية مشكلة سيكولوجية، ولكن العوامل السيكولوجية ذاتها يجب أن تُفهم على أنه تشكّلها العوامل الاجتماعية– الاقتصادية؛ والنازية مشكلة اقتصادية وسياسية، ولكن استحواذها على الشعب كله يجب أن يُفهم على أسس سيكولوجية. وما نهتمّ به في هذا الفصل هو الجانب السيكولوجي للنازية، أساسها الإنساني. ويشير ذلك إلى مشكلتين: بنية الطبع عند أولئك الناس الذين راقت لهم، والصفات السيكولوجية المميّزة للأيديولوجيا التي جعلتها وسيلة مجدية فيما يتصل بأولئك الناس أنفسهم.

ولدى دراسة الأساس السيكولوجي لنجاح النازيّة ينبغي منذ البداية أن نضع هذا التمييز: لقد أذعن قسم من السكان للنظام النازيّ من دون أية مقاومة قوية، ولكن من دون أن يصير أفراده كذلك معجَبين بالأيديولوجيا النازية والممارسة السياسية. وكان قسم آخر عميقَ الانجذاب إلى الأيديولوجيا الجديدة وتعلّق أفراده تعلّقاً تعصّبياً بأولئك الذين أعلنوها. وكانت الجماعة الأولى تتألّف على الأكثر من الطبقة العاملة والبرجوازية الليبرالية والكاثوليكية. وعلى الرغم من التنظيم الممتاز، ولا سيما بين الطبقة العاملة، فهذه الجماعات، ومع عدائها المتواصل للنازية من البداية حتى العام ١٩٣٣، لم تُظهر المقاومة الداخلية التي ربما كان المرء يتوقّعها نتيجة لاقتناعاتها السياسية. فسرعان ما انهارت إرادتهم للمقاومة ومنذ ذلك الحين سبّبت عناء يسيراً للنظام(حتماً باستثناء الأقلية الصغيرة التي حاربت النازية ببطولة

(1) L. Mumford, **Faith for Living**, Secker and Warburg. London. 1941, p. 118.

في كل هذه السنوات). ومن الوجهة السيكولوجية، يبدو أن هذا الاستعداد للخضوع للنظام النازي ناشىء على الأغلب عن حالة الإعياء والاستسلام الداخلية، التي هي، كما سيشار في الفصل القادم، الصفة المميّزة للفرد في العهد الحالي وحتى في البلدان الديمقراطية. وفي ألمانيا كان يوجد شرط إضافي فيما يتعلّق بالطبقة العاملة؛ الهزيمة التي كابدتْها بعد الانتصارات الأولى في ثورة ١٩١٨. كانت الطبقة العاملة قد دخلت في فترة ما بعد الحرب بآمال قوية في تحقيق الاشتراكية أو على الأقلّ في الارتفاع المحدود في وضعها السياسي والاقتصادي والاجتماعي؛ ولكن، أياً كانت الأسباب، فقد شهدت سلسلة متواصلة من الهزائم، أحدثت الإحباط التام لآمالها. وفي بداية ١٩٣٠ كانت ثمار الانتصارات الأولية قد دُمّرت بصورة تكاد تكون كلية وكانت النتيجة هي الإحساس العميق بالاستسلام، وعدم الإيمان بالزعماء، وبالشكّ في قيمة أي نوع من التنظيم السياسي والنشاط السياسي. ومع ذلك ظلوا أعضاء في أحزابهم الخاصّة بهم، وواصلوا إيمانهم، الشعوري، بمذاهبهم السياسية؛ ولكن الكثيرين منهم قد قطعوا في أعماق نفوسهم أي أمل في جدوى العمل السياسي.

وصار الباعث الإضافي على ولاء أكثرية السكان للحكم النازي مجدياً بعد أن تولّى هتلر السلطة. فعندئذ صار حكم هتلر بالنسبة إلى ملايين الناس متماثلاً مع «ألمانيا». وعندما تولّى سلطة الحكم، كانت محاربتُه تعني ضمناً مواراة المرء نفسَه عن جماعة الألمان؛ وحينما أُلغيت الأحزاب السياسية الأخرى «كان» الحزب النازي هو ألمانيا، ومعارضته تعني الإحساس بأنه ليس متماثلاً مع الجماعة الكبرى. ومهما كان المواطن الألماني معارضاً لمبادئ النازية، فإذا خُيِّر بين أن يكون وحده وأن يشعر بالانتماء إلى ألمانيا، فإن جلّ الأشخاص سوف يختارون ألمانيا. ويمكن أن يلاحَظ في كثير من الأحوال أن الأشخاص ولو لم يكونوا نازيين يدافعون عن النازية في وجه انتقاد الأجانب لأنهم يعتقدون أن الهجوم على النازية هجوم على ألمانيا.

وساعد الخوف من العزلة والضعف النسبي في المبادئ الأخلاقية أيَّ شخص على الفوز بولاء قطاع كبير من السكان عندما استولى الحزب على سلطة الدولة.

ويُفضي هذا الاعتبار إلى بديهية مهمة بالنسبة إلى مشكلات الدعاية السياسية: إن أي هجوم على ألمانيا من حيث هي، وأية دعاية تشنيعية تتعلّق بـ «الألمان» (مثل رمز «الهون» (*) في الحرب الأخيرة)، لا تزيد إلا ولاء الذين لا يتماثلون تماماً مع النظام النازي. على أن هذه المشكلة لا يمكن أن تحلّها الدعاية البارعة من حيث الأساس بل مجردُ أن يتمّ في كل البلدان انتصار إحدى الحقائق الأساسية وهي: أن المبادئ الأخلاقية تقف فوق وجود الأمة وأنه بالالتزام بهذه المبادئ ينتمي الفرد إلى جماعة كل الذين يشتركون في هذا الاعتقاد، والذين اشتركوا فيه، والذين سوف يشتركون.

وخلافاً للموقف السلبي عند الطبقة العاملة والبرجوازية الليبرالية والكاثوليكية، كانت الأيديولوجيا النازية ترحّب بها الفئات الدنيا من الطبقة الوسطى، المؤلّفة من أصحاب الحوانيت الصغيرة، والحرفيين، والموظفين من ذوي الياقات البيض [1].

وشكّل أعضاء الجيل الأقدم بين هذه الطبقة الأساس الأشدّ سلبية؛ وكان أبناؤهم وبناتهم المحاربين الأشدّ إيجابية. وكانت للأيديولوجيا النازية عندهم-

---

(*) الهون Hun: في الأصل عضو أي شعب من الشعوب الآسيوية البَدوية التي تتكلّم اللغتين المونغولية والتركية وسيطرت على شطر كبير من آسيا وأوربا الشرقية قبل العام ٣٠٠ ق. م، وغزت الإمبراطورية الرومانية في القرنين الرابع والخامس للميلاد. ثم صار اسم «الهون»، ولا سيما في إبان الحربين العالميتين، الاسم التحقيري للألماني. (المترجم).

(١) راجع حول هذاا الفصل برمتّه وخصوصاً حول دور الطبقة الوسطى الدنيا دراسة هارولد د. لا سويل Harold D.Lasswele المضيئة حول: "The Psychology of Hitlerism" in the **Politicdl Quarterly**, vol. IV, 1933, Macmillan & Co., London, p. 374, and F. L. Schuman's **Hitler and the Nazy Dictatorship**, Hale. London. 1936.

لروح الطاعة العمياء فيها للزعيم والبغض للأقلّيات العرقية والسياسية، واشتهائها الفتحَ والهيمنة، إعلاء الشعب الألماني و «العرق الشمالي» (*)- جاذبية انفعالية هائلة. وكانت هذه الجاذبية هي التي استمالتهم إلى القضيّة النازيّة وحولّتهم إلى مؤمنين متحمسين بها ومحاربين في سبيلها. والإجابة عن السؤال لماذا كانت الأيديولوجيا النازية شديدة الجاذبية للطبقة الوسطى الدنيا يجب البحث عنها في الطبع الاجتماعي للطبقة الوسطى الدنيا. كان طبعها الاجتماعي يختلف اختلافاً ملحوظاً عن الطبع الاجتماعي للطبقة العاملة، وللفئات العليا من الطبقة الوسطى، وعن طبقة النبلاء قبل حرب ١٩١٤. وفي واقع الأمر، كانت ملامح معيّنة هي الصفة المميّزة لهذا الجزء من الطبقة الوسطى طيلة تاريخه: وهذه الملامح هي عشق أعضائها للقوي، وبغضهم للضعيف، وخسّتهم، وأعمالهم العدوانية، واقتصادهم في المشاعر بقدر اقتصادهم في المال، وزهدهم من حيث الأساس. وكانت نظرتهم إلى الحياة ضيّقة، فكانوا يرتابون في الغريب ويكرهونه، ويتعاملون مع معارفهم بفضول وحسد، ويبرّرون حسدهم بأنه حفيظة أخلاقية؛ وتقوم حياتهم كلها على مبدأ القلة- اقتصادياً وسيكولوجياً أيضاً.

والقول إن الطبع الاجتماعي للطبقة الوسطى الدنيا كان يختلف عن الطبع الاجتماعي للطبقة العاملة لا يتضمن أن بنية هذا الطبع لم تكن موجودة في الطبقة العاملة كذلك. ولكنها كانت **نموذجية** عند الطبقة الوسطى الدنيا، في حين لم تُسفر إلا أقلية من الطبقة العاملة عن بنية الطبع ذاتها بطريقة تشبهها في الوضوح؛ على أن خصلة أو أخرى، مثل الاحترام الزائد للسلطة أو الاقتصاد، كانت موجودة على نحو أقلّ شدة، في معظم أعضاء الطبقة العاملة أيضاً. ومن جهة أخرى، يبدو أن قسماً كبيراً من الموظفين ذوي الياقات البيض- ومن المحتمل أكثريتهم- كان أقرب

(١) العرق الشمالي Nordic Race هو الذي ينتمي إليه قسم فرعي من العرق القفقاسي (الأبيض)، ويتمثّل بالطول الفارع والشعر الأشقر والعيون الزرق والرؤوس الطويلة والبشرة البيضاء. وهو يشمل سكان شمال بريطانيا، واسكنديناڤيا، وشمال ألمانيا، وهولندا. (المترجم).

شبهاً ببنية طبع العمال اليدويين (وخصوصاً العمال في المصانع الكبيرة) من بنية طبع «الطبقة الوسطى» القديمة، التي لم تشارك في صعود الرأسمالية الاحتكارية بل كانت جوهرياً مهدَّدة منها[1].

ومع أنه من الصحيح أن الطبع الاجتماعي للطبقة الوسطى الدنيا قد كان ذاتَه قبل زمن طويل من حرب ١٩١٤، فمن الصحيح كذلك أن الأحداث بعد الحرب قد قوّت تلك الخصلتين اللتين كانت للأيديولوجيا النازية جاذبيتهما الشديدة لهما: الصبوة إلى الخضوع واشتهاء السلطة والسيطرة.

وفي الفترة التي سبقت الثورة الألمانية سنة ١٩١٨، كان الوضع الاقتصادي للفئتين المنخفضتين من الطبقة الوسطى القديمة، فئة التجار الصغار المستقلّين وفئة الحِرفيين، وضْعاً هابطاً؛ ولكنه لم يكن يائساً وكان هنالك عدد من العوامل التي تؤدي إلى الاستقرار.

وكانت سلطة الحكم الملَكي لا تجادَل، وكان عضو الطبقة الوسطى الدنيا باتكائه عليها وتماثُله معها يكتسب الإحساس بالزمن والفخر النرجسي. كذلك، كانت سلطة الدين والأخلاق التقليدية ثابتةَ الرسوخ. وكانت الأسرة بعدُ ملاذاً آمناً لا يهتزّ في عالم عدائي. وكان الفرد يشعر بالانتماء إلى نظام اجتماعي وثقافي مستقر له فيه مكانه المحدَّد. وكان خضوعه وولاؤه للسلطات القائمة حلاً مُرضِياً للمجاهدات المازوخية؛ ومع ذلك لم يذهب إلى الحدّ الأقصى من استسلام النفس

---

(١) إن الرؤية المقدَّمة هنا قائمة على نتائج دراسة غير منشورة لـ «طبع العمال والمستخدَمين الألمان في 1929 -1930» قام بها «أ. هارتوخ A. Hartoch»، و «إ. هرتسوغ E. Herzog»، و «هـ. شاختل H. Schachtel»، و أنا (مع مقدّمة تاريخية كتبها ف. نويمان F. Neumann) تحت رعاية «المعهد الدولي للبحث الاجتماعي» في جامعة كولومبيا Internationdl Institute of Social Research, Columbia University.

وأظهر تحليل إجابات ستمائة شخص عن لائحة أسئلة مفصَّلة أن أقلّية من المجيبين قد تكشّفت عن طبع تسلّطي، وأن ما يقرب من العدد ذاته كان منتشراً بالنسبة إلى نشدان الحرية والاستقلال، في حين أسفرت الأكثرية الكبيرة عن مزيج أقل وضوحاً من الخصال المختلفة.

وحافظ على الإحساس بأهمية شخصيته. وما كان يفتقر إليه من الأمن والمبادأة بالهجوم تعوّض عنه قوة السلطات التي يُخضع نفسه لها. وبإيجاز، كان وضعه الاقتصادي بعدُ متيناً بصورة كافية لمنحه الإحساس بالفخر بالنفس والأمن النفسي، وكانت السلطات التي يتكئ عليها قوية إلى حد كافٍ لمنحه الأمن الإضافي الذي لا يوفّره وضعه الفردي.

وغيّرت فترة ما بعد الحرب هذا الوضع تغييراً كبيراً. أولاً، سار انحدار الطبقة الوسطى القديمة بسرعة أشدّ؛ وسرّع هذا الانحدارَ التضخّمُ، الذي بلغ الذروة سنة ١٩٢٣، وبدّد المدّخرات من العمل في سنوات كثيرة تبديداً شبه كامل.

وبينما كانت السنوات بين ١٩٢٤ و ١٩٢٨ قد جاءت للطبقة الوسطى الدنيا بالتحسّن الاقتصادي والآمال الجديدة، فإن هذه المكتسبات قد بدّدها الكساد بعد ١٩٢٩. وكما في فترة التضخّم، كانت الطبقة الوسطى، المعصورة بين العمال والطبقات العليا، أشدَّ الجماعات قصوراً عن حماية نفسها ومن ثمّ أشدّها تضرُّراً[1].

ولكن كانت توجد إلى جانب العوامل الاقتصادية اعتبارات سيكولوجية زادت الوضع سوءاً. كان أحدها الهزيمة في الحرب وسقوط الحكم الملكي. وفي حين كانت المَلكية والدولة الصخرة الصلبة التي بنت البرجوازية الصغيرة عليها وجودها من الوجهة السيكولوجية، فإن إخفاقهما وهزيمتهما قد حطّم أساس حياتها. فإذا كان بالإمكان الهزء بقيصر ألمانيا، والهجوم على الضباط، وإذا كان على الدولة أن تبدّل شكلها وتقبل أن «المهيِّجين الحمر» وزراء في مجلس الوزراء وأن صانع السَّرج رئيس للجمهورية، فبماذا يمكن أن يضع الإنسان البسيط ثقته؟ كان قد ماثل نفسه بطريقته التبعيّة مع كل هذه المؤسسات؛ والآن، بما أنها قد ذهبت، فإلى أين عليه أن يذهب؟

(1) Schuman, **op. cit.**, p. 104.

وقد أدّى التضخّم، كذلك، دوراً اقتصادياً وسيكولوجياً على السواء. وكان ضربةً قاتلة لمبدأ الاقتصاد وكذلك لسلطة الدولة. وإذا كانت مدّخرات السنين الكثيرة، التي ضحّى المرء من أجلها بالكثير من المسرّات الصغيرة، يمكن أن تضيع من دون ذنب اقترفه المرء، فماذا كان الغرض من الادّخار على أية حال؟ وإذا كان بوسع الدولة أن تحنث بعهودها التي طُبعت على أوراقها النقدية وقروضها، فبأية عهود يمكن أن يثق المرء بعد ذلك؟

ولم يكن الوضع الاقتصادي للطبقة الوسطى الدنيا هو وحده الذي انحدر بأشد السرعة بعد الحرب، بل كذلك انحدرت مكانتها الاجتماعية. فقبل الحرب كان في وسع المرء أن يعتقد أنه شخص أفضل من العامل. وبعد الثورة ارتفعت المكانة الاجتماعية للطبقة العاملة كثيراً وفي النتيجة هبطت مكانة الطبقة الوسطى الدنيا على أساس نسبي. فلم يعد هناك أحد يزدريه، وكان ذلك على الدوام امتيازاً هو من أقوى مصادر القوة في حياة أصحاب الحوانيت الصغيرة وأمثالهم.

وبالإضافة إلى هذه العوامل، فقد تحطّم المعقل الأخير للطبقة الوسطى وهو: الأسرة. فقد هزّ التطور بعد الحرب، ربما في ألمانيا أكثر من البلدان الأخرى، سلطةَ الأب والمبادئَ الأخلاقية للطبقة الوسطى القديمة. فكان الجيل الأصغر يتصرف كما يشاء ولم يعد يهتمّ بأن يستحسن آباؤهم أعمالهم أم لا.

وأسباب هذا التطور أكثر تعدّداً وتعقيداً من أن نبحث فيها مفصّلاً هنا. وأفول الرموز الاجتماعية القديمة كالمَلَكيّة والدولة قد أثّر في دور السلطات الفردية، التي هي الآباء. فإذا كانت هذه السلطات، التي تعلّم الجيل الأصغر من الآباء أن يحترمها، قد تبينّ أنها ضعيفة، فإن الآباء يفقدون مكانتهم وسلطتهم أيضاً. وكان العامل الآخر هو أن الجيل القديم في ظل الظروف المتبدّلة، ولاسيما ظرف التضخمّ، كان متحيراً ومرتبكاً وأقلّ تكيّفاً مع الأوضاع الجديدة من الجيل الأسرع، والأصغر. وهكذا فإن الجيل الأصغر قد شعر بالتفوّق على الجيل الأكبر ولم يعد

يستطيع أن يأخذهم، ويأخذ تعاليمهم، مأخذ الجِدّ تماماً. ثم إن الانحدار الاقتصادي للطبقة الوسطى قد حَرَم الآباء من دورهم الاقتصادي بوصفهم نصراء المستقبل الاقتصادي لأبنائهم.

وصار الجيل الأكبر في الطبقة الوسطى الدنيا أشدّ مرارة وامتعاضاً، ولكن بطريقة سلبية؛ وكان الجيل الأصغر هو الدافع إلى العمل. وزاد وضعَه الاقتصادي سوءاً أن أساس الوجود الاقتصادي المستقلّ، كالأساس الذي كان لآبائه، قد ضاع؛ وأُشبعت سوق أصحاب الحِرَف، وكانت فرص جني الرزق من عمل كعمل طبيب أو محام ضئيلة. وشعر الذين حاربوا في الحرب بأن لهم حقاً في نصيب أفضلَ مما كانوا يحصلون عليه بالفعل. ولم يستطع الكثير من الضباط الشبان على وجه الخصوص، الذين تعوّدوا سنواتٍ أن يأمروا ويمارسوا السلطة بصورة طبيعية جداً، أن يوطّنوا أنفسهم على أن يصيروا موظفين كتابيين أو باعةً متجولين.

وأفضى الإحباط الاجتماعي المتزايد إلى إسقاط أصبح مصدراً مهماً لـ«الاشتراكية القومية»: إذ بدلاً من إدراك المصير الاقتصادي والاجتماعي للطبقة الوسطى القديمة، فكّر أعضاؤها شعورياً بمصيرهم على أساس الأمة. وصارت الهزيمة القومية و«معاهدة ڤرساي» الرمزين اللذين تحوّل إليهما الإحباط الفعلي وهو الإحباط الاجتماعي.

وكثيراً ما قيل إن معاملة المنتصرين سنة ١٩١٨ لألمانيا كانت أحد الأسباب الرئيسة لصعود النازية. ويحتاج هذا القول إلى تقييد. لقد اعتقدت أكثرية الألمان أن معاهدة السلام كانت جائرة؛ ولكن بينما استجابت الطبقة الوسطى بمرارة شديدة كانت هناك مرارة من «معاهدة ڤرساي» أقل بكثير عند الطبقة العاملة. فقد عارض أعضاؤها النظام القديم وكانت خسارة الحرب تعني لهم هزيمة النظام. وشعروا أنهم كانوا يحاربون بشجاعة وليس لديهم سبب للخجل من أنفسهم. ومن جهة أخرى، كان انتصار الثورة الذي لم يكن ممكناً إلا باندحار المَلَكيّة قد جلب لهم مكتسبات

اقتصادية وسياسية وإنسانية. وكان للاستياء من «**معاهدة فرساي**» أساسُه في الطبقةالوسطى الدنيا، وكان الاستياء القومي تبريراً، وهو إسقاط الدونية الاجتماعية على الدونية القومية.

وهذا الإسقاط واضح تماماً في نشأة هتلر الشخصية. كان ممّثلاً نموذجياً للطبقة الوسطى الدنيا، شخصاً عديم الأهمية ليست لديه فرص أو مستقبل. وشعر شعوراً حاداً بدور المدحور. وكثيراً ما تكلم في كتابه «**كفاحي**»عن نفسه بأنه كان في شبابه «عديم الأهمية» و«الإنسان المجهول». ولكن برغم أن ذلك ناشئ أساساً عن وضعه الاجتماعي، فقد استطاع أن يبرّره برموز قومية. وبما أنه قد ولد خارج «الرايخ»(*) فلم يكن يشعر أنه مقُصى اجتماعياً بمقدار ما شعر بأنه مقُصى قومياً، و«الرايخ الألماني الكبير الذي يمكن أن يعود أبناؤه إليه قد أصبح بالنسبة إليه رمزاً للمكانة الاجتماعية والأمن[1].

ولم يكن إحساس الطبقة الوسطى القديمة بالعجز والقلق والانعزال عن الكلّ الاجتماعي ولا الإحساس بالتدميرية الناشئة عن هذا الوضع هو المصدر الوحيد للنازية. فقد كان الفلاحون يشعرون بالاستياء من سكان المدن الدائنين الذين كانوا مدينين لهم، في حين كان العمال يشعرون بخيبة الرجاء العميقة ويثبّط همّتهم التراجعُ السياسي المستمر بعد انتصاراتهم الأولى سنة ١٩١٨ تحت قيادة فقدت كل مبادرتها الاستراتيجية. وكانت الأكثرية الهائلة من السكان يستولي عليها الإحساس بالتفاهة الفردية والعجز الذي كنا قد وصفنا أنه نموذجي في الرأسمالية الاحتكارية.

(*) الرايخ Reich: هو جمهورية ڤايمار الألمانية من ١٩١٩ حتى ١٩٣٣. والرايخ الألماني الكبير، أو الرايخ الثالث، هو الدكتاتورية النازية من ١٩٣٣ حتى ١٩٤٥. ومن المعروف أن هتلر قد وُلد في النمسا. (المترجم)

(1) Adolph Hitler, **Mein Kampf**. Hurst and Blackett, London, 1939, p. 3

ولم تكن هذه الظروف السيكولوجية هي «سبب» النازية. بل شكّلت أساسها الإنساني الذي لولاه لما كانت قد نشأت، ولكن لابد لأي تحليل للظاهرة الكلية لصعود النازية وانتصارها من أن يعالجها في شروطها الاقتصادية والسياسية بحذافيرها وكذلك في شروطها السيكولوجية. وإذا نظرنا إلى الكتابات التي تعالج هذا الجانب وإلى أهداف هذا الكتاب على حد سواء، فلاضرورة للدخول في مناقشة هذه المسائل الاقتصادية والسياسية. إلا أن القارئ قد يتذكّر الدور الذي أدّاه ممثّلو الصناعة الضخمة والأرستقراطيين البروسيين أنصاف المفلسين في تأسيس النازية. فلولا دعمهم لما أمكن لهتلر أن يفوز، وكان دعمهم راسخاً في فهمهم لمصالحهم الاقتصادية أكثر بكثير مما هو راسخ في العوامل السيكولوجية.

وهذه الطبقة صاحبة الأملاك كان يجابهها مجلس نيابي كان / ٤٠/ في المائة من النوّاب فيه من الاشتراكيين والشيوعيين الذين يمثّلون جماعات ساخطة على النظام الاجتماعي القائم، وكان فيه عدد متزايد من النوّاب النازيين الذين يمثلون طبقة تعارض أقوى ممثّلي الرأسمالية الألمانية معارضة مريرة. والمجلس النيابي الذي كان يمثّل في أكثريّته كما رأينا ميولاً موجَّهة ضد مصلحتهم عدَّهم خطرين. كانوا يقولون إن الديمقراطية لم تعمل. وفعلياً يمكن أن يقول المرء إن الديمقراطية قد عملت بصورة جيدة جداً. وكان المجلس النيابي التمثيل الوافي إلى حد ما للمصالح الخاصة بالطبقات المختلفة من السكان الألمان، ولهذا السبب عينه لم يعد من الممكن للنظام النيابي أن يتوافق مع الحاجة إلى المحافظة على امتيازات الصناعات الضخمة وملاّك الأراضي من أنصاف الإقطاعيين. وتوقّع ممثّلو هذه الجماعات ذات الامتيازات أن تنقل النازية الامتعاض الانفعالي الذي كان يهدّدهم إلى سبل أخرى وأن تسخّر في الوقت ذاته الأمة في خدمة مصالحها الاقتصادية. وعلى العموم لم يكونوا محبَطين. ومن المؤكَّد أنهم في التفصيلات الصغيرة كانوا مخطئين. فلم يكن

هتلر والبيروقراطية التي معه أدوات يتأمّر عليها آل تيسن Thyssensوآل كروپ Krupps الذين اضطروا إلى أن يشركوا البيروقراطية النازية في السلطة وأن يخضعوا لها غالباً. ولكن مع أنه قد تبيّن أن النازية مجحفة من الناحية الاقتصادية بحقوق كل الطبقات الأخرى، فقد غذّت جلّ الجماعات القوية في الصناعة الألمانية. إن النازية هي الصيغة «المسَّلكة» للإمپريالية الألمانية قبل الحرب وقد تابعت السير من حيث أخفقت المَلَكيّة. (إلا أن الجمهورية لم تعترض في الحقيقةعلى نشأة الرأسمالية الألمانية الاحتكارية بل عملت على إنجاحها بالوسائل التي كانت في متناولها).

وثمت سؤال واحد سيكون في ذهن الكثير من القراء في هذه المسألة: كيف يمكن للمرء أن يوفّق بين القول إن الأساس السيكولوجي للنازية هو الطبقة الوسطى والقول إن النازية تؤدي وظيفتها من أجل مصالح الإمپريالية الألمانية؟ إن الإجابة عن هذا السؤال من حيث المبدأ هي تلك الإجابة المقدَّمة عن السؤال المتعلّق بدور الطبقة الوسطى المدنيّة في فترة صعود الرأسمالية. ففي فترة ما بعد الحرب كانت الطبقة الوسطى، وعلى الخصوص الطبقة الوسطى الدنيا، تهدّدها الرأسمالية الاحتكارية. وأُثير َقلقها ومن ثم بغضها؛ وتحولّت إلى حالة من الذعر وكانت مترعة بالصبوة إلى الخضوع وكذلك إلى السيطرة على الذين لا حول لهم ولا قوّة. واستخدمت هذه الأحاسيس َطبقةٌ مختلفة كل الاختلاف من أجل نظام حكم يجب أن يسير في خدمة مصالحها. وتبيّن أن هتلر هو هذه الأداة الفعّالة لأنه جمع بين خصائص البرجوازية الصغيرة المستاءة، الكارهة التي استطاعت الطبقة الوسطى الدنيا أن تماثل نفسها معها انفعالياً واجتماعياً، وخصائص الانتهازي الذي كان مستعداً لخدمة مصالح الصناعيين والإقطاعيين الألمان. وفي الأصل تصنَّع بأنه المسيح الموعود للطبقة الوسطى القديمة، مبشِّراً بالقضاء على المجمّعات، وإفقار رأس المال المصرفي، وما إلى ذلك. والتدوين واضح إلى حد كاف. فلم تتحقّق هذه الوعود. وعلى أية حال، فذلك لا يهمّ. فلم تكن لدى النازية أية مبادئ

سياسية أو اقتصادية صادقة. ومن الجوهري أن نفهم أن المبدأ الحقيقي للنازية هو انتهازيتها الجذرية. والذي كان يهم هو أن مئات الآلاف من أعضاء البرجوازية الصغيرة، الذين كان لديهم في السير الطبيعي للنمو فرصة ضئيلة لكسب المال أو السلطة، فإنهم بوصفهم آنئذ أعضاء في البيروقراطية النازية قد حصلوا على نصيب كبير من الثروة والجاه بإجبارهم الطبقات العليا أن يتقاسموهما معهم. والآخرون الذين لم يكونوا أعضاء في الآلة النازية أعطيت لهم الأعمال المأخوذة من اليهود والأعداء السياسيين؛ أما البقية التي مع أنها لم تنل غير الخبز، فقد حصلت على «ميادين الشوارع». والاغتباط الانفعالي الذي أتاحته لهم العروض السادية العامة كما أتاحته الأيديولوجيا التي منحتهم إحساساً بالتفوق على بقية الجنس البشري كان قادراً على تعويضهم- وقتياً على الأقل- عن أن حياتهم قد تم إفقارها، اقتصادياً وثقافياً.

رأينا، إذن، أن بعض التغيرات الاجتماعية-الاقتصادية، وعلى الخصوص انحدار الطبقة الوسطى والسلطة الصاعدة للرأسمالية الاحتكارية، كان لها تأثيرها السيكولوجي العميق. وهذه التأثيرات قد زادتها أو نظّمتها الأيديولوجيا السياسية- شأن الأيديولوجيات الدينية في القرن السادس عشر- وصارت القوى النفسية التي نشأت على هذا النحو مجدية في اتجاه كان على النقيض من المصالح الاقتصادية الأصليّة لتلك الطبقة. وقامت النازية بإحياء الطبقة الوسطى الدنيا سيكولوجياً وهي تشترك في القضاء على وضعها الاجتماعي-الاقتصادي القديم. وعبّأت طاقاتها الانفعالية لتصير قوة مهمة في الصراع من أجل الأهداف الاقتصادية والسياسية للإمبريالية الألمانية.

وسوف نحاول في الصفحات التالية أن نظهر أن شخصية هتلر، وتعاليمه، تعبّر مع نظامه النازي عن شكل متطرف من بنية الطبع الذي دعوناه «التسلّطي» وأن هتلر بهذه الحقيقة ذاتها قد أحدث استهواء قوياً في تلك الأجزاء من السكان التي كانت لها بنية الطبع ذاتها -بدرجة تزيد أو تنقص.

وسيرة هتلر الذاتية مثال جيد الإيضاح للطبع التسلّطي كأي مصدر أساسي، وبما أنها فضلاً عن ذلك الوثيقة الأشد تمثيلاً للكتابات النازية فإنني سوف أستخدمها بوصفها المصدر الأساسي لتحليل البنية الذهنية للنازية(*).

لقد وُصفتْ ماهية الطبع التسلّطي بأنها الوجود المتزامن للدوافع السادية والمازوخية. وفُهمت السادية بأنها هادفة إلى السيطرة غير المحدودة على شخص آخر وأنها تمتزج بالتدميرية بدرجة أقل أو أكثر؛ والمازوخية بأنها هادفة إلى إذابة المرء نفسَه في سلطة قوية قوةً قاهرة والمشاركة في قوتها ومجدها. وكلا الميلين السادي والمازوخي يسبّبهما عجز الفرد المنعزل عن الوقوف وحده وحاجته إلى علاقة تواكلية تتغلّب على هذه الوحدة.

وتجد **الصبوة السادية إلى السيطرة** تعابير متعددة في كتابه «كفاحي». وهي الصفة المميّزة لعلاقة هتلر بالجماهير الألمانية التي يحتقرها و«يحبها» بالطريقة السادية النموذجية، وكذلك بأعدائه السياسيين الذين يبدي لهم تلك العناصر التدميرية التي هي من المكوّنات المهمة لساديّته. وهو يتحدث عن الاغتباط الذي تناله الجماهير في السيطرة عليها. «ما يريدونه هو انتصار القوي ومحق الضعيف أو استسلامه غير المشروط»[1].

«مثل امرأة، ... تريد الخضوع للرجل القوي لا السيطرة على الشخص الضعيف، فإن الجماهير تحب الحاكم لا المبتهِل، وهي في سريرتها أكثر اغتباطاً بالمذهب الذي لا يتسامح مع المنافس منها بمنحة الحرية الليبرالية؛ وكثيراً ما تشعر بالحيرة من أمر ماذا تفعل بها، حتى إنها

(*) بينما يقدّم فروم هنا تحليلاً للطبع السادي- المازوخي (التسلطي) لهتلر، فقد أضاف إليه بعد سنوات كثيرة تحليله الغني لطبع هتلر النكروفيلي (التدميري). راجع كتاب «تشريح التدميرية البشرية» الصادر عن وزارة الثقافة في دمشق سنة ٢٠٠٦. (المترجم).

(1) op. cit., p. 469

من السهل أن تشعر بأنها مخذولة. وهي لا تدرك الاحتقار الذي يتمّ إرهابها به نفسياً، ولا التضييق الفاحش على حريتها الإنسانية لأنه لا يلوح لها وَهْمُ هذا المذهب على الإطلاق[1].

ويصف تحطيم قوة المتحدث الفائقة لإرادة المستمعين بأنه العامل الأساسي في الدعاية. ولا يتردّد حتى في الاعتراف بأن الإعياء الجسدي لمستمعيه هو شرط من أكثر الشروط التي يرحّب بها لسرعة تقبّل الإيحاء. وفي مناقشته أية ساعة من ساعات اليوم هي الأشدّ ملاءمة للّقاءات السياسية الجماعية، يقول:

يبدو أن قوة إرادة البشر تتمرّد في الصباح وحتى في أثناء النهار بأشدّ الطاقة على محاولة إخضاعها لإرادة شخص آخر أو رأيه. ولكنهم في الليل، يذعنون بسهولة أشدّ للقوة المسيطرة للإرادة الأقوى. لأن كل لقاء من هذه اللقاءات يقدّم بحق مباراة صراع بين قوتين متعارضتين. والموهبة الخطابية المتفوقة ذات الطبيعة الدعائية ستنجح عندئذ في أن تكسب للإرادة الجديدة الناس الذين هم أنفسهم قد عانوا بالتتالي من ضعف قوة مقاومتهم في أشدّ الأحوال طبيعية بسهولة أشدّمما تنجح مع الناس الذين لا تزال لديهم السيطرة الكاملة على طاقات أذهانهم وقوة إراداتهم[2].

وهتلر ذاته شديد الإدراك للشروط المؤدية إلى التوق إلى الخضوع ويقدّم وصفاً ممتازاً لوضع الفرد الذي يحضر لقاء جماعياً.

إن اللقاء الجماعي إذا لم يكن ضرورياً لشيء فهو ضروري للسبب الذي نجد فيه الفرد الذي يشعر بالوحدة ويكون من السهل الاستحواذ عليه بالتخويف من الوحدة، يتلقّى بصيرورته موالياً لحركة جديدة وفي

---

(1)op. cit., p. 56

(2)op. cit., p. 710. ff.

أول مرة صور جماعة أكبر، وهو أمر له تأثير التقوية والتشجيع في أكثر الناس ... فإذا خطا في أول مرة خارج معمله الصغير أو خارج المشروع الكبير، الذي يشعر فيه بأنه صغير جداً، إلى اللقاء الجماعي وصار عندئذ محاطاً بآلاف وآلاف الناس من ذوي الاقتناع ذاته ... فإنه هو ذاته سوف يذعن للتأثير السحري لما ندعوه الإيحاء الجماعي(١).

ويصف غوبلز الجماهير باللهجة ذاتها. ويكتب في روايته «ميخائيل»: «لا يريد الناس شيئاً أبداً إلا أن يُحكَموا بصورة لائقة». وهم عنده «ليسوا أكثر من الحجر بالنسبة إلى النحّات. والزعيم والجماهير هما إلى حد ما مثل الرسّام واللون.»(٢)

وفي كتاب آخر يقدّم غوبلز وصفاً دقيقاً لاتّكال الشخص السادي على موضوعاته؛ فكم يشعر بالضعف والخواء إذا لم تكن لديه السيطرة على شخص ما وكيف تمنحه هذه السيطرة قوة جديدة. وها هو وصف غوبلز لما يجري في داخله: «يستولي على المرء في بعض الأحيان اكتئاب عميق. ولا يستطيع المرء أن يتغلّب عليه إلا إذا كان أمام الجماهير مرة أخرى. إن الناس هم ينبوع قوّتنا.»(٤)

والوصف البليغ لنوع خاص من السيطرة على الناس التي يسميها الناس الزعامة يقدّمه زعيم جبهة العمل الألمانية «لاي»Ley. وهو يكتب في مناقشته للخصائص المطلوبة في الزعيم النازي وأهداف تربية الزعماء:

نريد أن نعلم هل لدى هؤلاء الرجال إرادة الزعامة، أي أن يكونوا سادة، وبكلمة واحدة، أن يَحكموا ... نحن نريد أن نحكم ونستمتع

---

(1)**op. cit.**, pp. 715,716.

(2)Joseph Goebbles, **Michael**, F. Eher, München, 1936, p. 57.

(3)**op. cit.**, p. 21

(4)Goebbels, **Vom Kaiserhof zur Reichskazlei**, F. Eher,München, 1934, p. 120.

بذلك ... وسوف نعلّم هؤلاء الرجال أن يمتطوا متون الخيل ... لكي نعطيهم الإحساس بالسيطرة المطلقة على كائن حي[1].

والتأكيد ذاته للسيطرة موجود في صياغة هتلر لأهداف التربية. ويقول إن ما يقدَّم إلى التلميذ من «كل التربية والتنشئة يجب أن يوجَّه إلى إعطائه الاقتناع بأنه متفوّق تفوّقاً مطلقاً على الآخرين.»[2]

والقول إنه يعلن في موضع آخر أنه يجب تعليم الصبيّ أن يعاني من الظلم من دون أن يتمرد لن يبدو بعدئذ غريباً للقارئ -أو هكذا آمل. فهذا التناقض هو التناقض النموذجي في الازدواجية السادية-المازوخية بين الصبوة إلى السيطرة والصبوة إلى الخضوع.

والرغبة في السيطرة على الجماهير هي ما يدفع عضو «النخبة»، أو الزعماء النازيين. وكما تُظهر الاستشهادات الآنفة، فهذه الرغبة في السيطرة تبوح بنفسها أحياناً بصراحة مدهشة. وفي بعض الأحيان توضع في أشكال أقلّ إثارة للاشمئزاز بتأكيد أن رغبة الجماهير في أن تُحكَم هي ما تريده تماماً. وأحياناً أخرى تُفضي ضرورة تملّق الجماهير ومن ثم إخفاء الاحتقار المنكر لصلاح الإنسان إلى حيل من مثل مايلي: إنه في حديثه عن غريزة حفظ الذات، التي هي عند هتلر كما سنرى فيما بعد متماثلة إلى هذا الحد أو ذلك مع الدافع إلى السيطرة، يقول إن غريزة حفظ الذات قد وصلت عند الآري إلى أسمى شكل لها «لأنه عامداً يُخضع الأنا عنده لحياة الاستمرار، وهو يضحّي به كذلك، إذا اقتضى الزمان ذلك.»[3]

---

(1) Ley, **Der weg zur Ordensburg**, Sonderdruck, des Reichsonganisationsbeiters der NSDAP Für das Führercops der Partei, vuoted from Konrad Heiden, **Ein Mann gegen Europa**, Zürich, 1937.

(2) Hitler, **Mein Kampf**, p. 618.

(3)**op. cit.**, p. 408.

وفي حين أن «الزعماء» هم الأشخاص الذين يستمتعون بالسيطرة في المقام الأول، فليست الجماهير محرومة من الاغتباط السادي على الإطلاق. فالأقليات العرقية والسياسية في داخل ألمانيا وفي الأمم الأخرى في آخر الأمر هم موضوعات للسادية تتغذى الجماهير عليها. وفي حين كان هتلر والبيروقراطيون عنده يستمتعون بالسيطرة على الجماهير الألمانية، فهذه الجماهير ذاتها قد جرى تعليمها أن تستمتع بالسيطرة على الأمم الأخرى وأن تكون مدفوعة بالشغف بالهيمنة على العالم.

ولا يتردد هتلر في التعبير عن أن رغبته في الهيمنة العالمية هي هدفه أو هدف حزبه. ويقول ساخراً من «المذهب السلمي»(*): «بالفعل، لعل فكرة المذهب السلمي-الإنساني تكون جيدة تماماً عندما يكون الإنسان ذو المستوى الأرقى قد سبق له أن فتح العالم وأخضعه إلى حد يجعله السيد الوحيد لهذه الكرة الأرضية.»[1]

ومرة أخرى يقول: «إن دولة تنقطع في عهد التسميم العرقي إلى المحافظة على أفضل عناصرها العرقية، لابد يوماً من أن تصبح سيدة العالم.»[2]

ويحاول هتلر عادةً أن يبرّر رغبته في السيطرة ويسوّغها. وأهم التسويغات هي: إن هيمنته على الشعوب الأخرى هي لخيرهم ولخير ثقافة العالم؛ والرغبة في السيطرة راسخة في القوانين الخالدة للطبيعة وهو لايعرف ولايتّبع إلا هذه القوانين؛ وهو ذاته يعمل تحت إمرة سلطة أعلى هي -الله، أو القدر أو التاريخ، أو الطبيعة؛ وما محاولاته للسيطرة إلا دفاع في وجه محاولات الآخرين للسيطرة عليه وعلى شعبه الألماني. وهو لا يريد إلا السلام والحرية.

(*) المذهب السلمي pacifism: هو الاعتقاد بأن العنف من أي نوع غير مسوّغ وأن المرء يجب ألاّ يشارك في الحرب، أو أن المنازعات الدولية يمكن أن تُحَلّ بالتحكيم لا بالحرب. (المترجم).

(1) **op. cit**; p.394 f .

(2) **op. cit**; p.994.

ومن أمثلة النوع الأول من التبرير المقطع التالي من كتابه «**كفاحي**»:

«لو أن الشعب الألماني قد امتلك هذه الوحدة الجماعية كما تتمتّع بها الشعوب الأخرى، لكان من المرجّح أن تغدو جمهورية الرايخ الألماني اليوم سيدة هذه الكرة الأرضيّة.» ويفترض هتلر أن الهيمنة الألمانية على العالم يمكن أن تؤدي إلى «سلام، لا تدعمه أغصان النخيل بأيدي النادبات المحترفات الدامعات والمناصرات للمذهب السلمي، بل يؤسّسه السيف المنتصر لشعب السادة الأعْلَين الذي يوضع في خدمة ثقافة أرفع.»[١]

وفي السنوات الأخيرة أصبح تأكيده أن هدفه ليس مجرد حسن حال ألمانيا بل أن تخدم أعماله أفضل مصالح الحضارة بوجه عام معروفاً لكل قارئ صحيفة.

والتبرير الثاني، وهو أن رغبته في السيطرة راسخة في قوانين الطبيعة، هو أكثر من مجرد تبرير؛ وهو ينبع من رغبة المرء في الخضوع لسلطة خارجه، كما يعبّر عنها في تبسيط هتلر الشعبوي للداروينية. إذ يرى هتلر في «غريزة حفظ النوع السبب الأول لتشكيل الجماعات البشرية.»[٢]

وتؤدي غريزة حفظ الذات هذه إلى اقتتال الأقوياء على السيطرة على الضعفاء ومن الناحية الاقتصادية، إلى البقاء للأصلح في نهاية المطاف. ومماثلة غريزة حفظ الذات مع السيطرة على الآخرين تجد تعبيراً لافتاً للنظر بصورة خاصة في تأكيد هتلر أن «الثقافة الأولى للبشر قد اعتمدت بالتأكيد اعتماداً أقلّ على الحيوانات المدجّنة، ولكن اعتمادها الأكبر على استخدام أناس دون مستواها.»[٣]

(1) **op. cit.**, p.598 f f.

(2) **op. cit.,** p.197.

(3) **op. cit.,** p.405.

ويُسقِط ساديّته على الطبيعة التي هي «**الملكة القاسية للحكمة كلها**»[١]، وقانونها في المحافظة «مرتبط بقانون الضرورة الصَّفيق وفي حق انتصار الأفضل والأقوى في هذا العالم.»[٢]

ومن الجدير بالاهتمام أن نلاحظ أن «الاشتراكي» هتلر ينتصر في صلته بالداروينيّة الفجّة لمبادئ التنافس غير المقيَّد في الليبرالية. وفي جداله العنيف ضد التعاون بين الجماعات القومية المختلفة يقول: «باتّحاد كهذا يعاق لعب الطاقات الحر، ويتوقّف الصراع في سبيل اختيار الأفضل، ووفقاً لذلك يتعذّر انتصار الإنسان الأصحّ والأقوى إلى الأبد»[٣] وفي موضع آخر يتحدث عن لعب الطاقات الحر بوصفه حكمة الحياة.

ومن المؤكد أن نظرية داروين لم تكن في حد ذاتها تعبيراً عن مشاعر الشخص السادي–المازوخي. بل على العكس، كانت تناشد في الكثير من أنصارها الأمل في مزيد من تطوّر الجنس البشري إلى مراحل ثقافية أعلى. أما عند هتلر فقد كانت تعبيراً عن ساديّته متزامناً مع تسويغها. وهو يبدي بسذاجة تامة ما كان للنظرية الداروينية من دلالة سيكولوجية عنده. وعندما كان يعيش في مونيخ، وهو بعدُ رجل مجهول، تعوّد أن يستيقظ في الخامسة صباحاً. و«وقع» في عادة إلقاء قطع صغيرة من الخبز أو القشور اليابسة إلى الفئران التي كانت تُمضي وقتها في الغرفة الصغيرة، ثم في مراقبة هذه الحيوانات الصغيرة المسلّية وهي تتسابق وتتشابك متصارعة على هذه اللذائذ من الطعام.»[٤] وكانت هذه «اللعبة» هي «الصراع

(1) **op. cit.,** p.170.

(2) **op. cit.,** p.396.

(3) **op. cit**., p.761

(4)**op. cit.**, p.295.

الداروني على الحياة» على مستوى صغير. وعند هتلر كانت البرجوازية الصغيرة هي التي تحلّ محل ساحة الألعاب المكشوفة عند قياصرة الرومان وهي التمهيد لساحات الألعاب التي سوف يُحدِثها.

والتبرير الأخير لساديته، وهو تسويغها بأنها دفاع في وجه هجمات الآخرين، يجد تعابير متعدّدة في كتابات هتلر. فهو والشعب الألماني هم على الدوام الأشخاص البرئيون والأعداء هم البهائم السادية. ويتألف قسم كبير من دعايته من الأكاذيب المقصودة والشعورية. ولكنها، جزئياً، فيها من «الصدق» الانفعالي ما في الاتّهامات البارانويائية. ولهذه الاتهامات دائماً وظيفة الدفاع عن المرء في وجه أن يُكتشف فيما يتعلق بساديّته أو تدميريته. وهي تسير وفقاً للصيغة التالية: إنك أنت الذي لديك نيّة سادية. لذلك فأنا بريء. وبالنسبة إلى هتلر، فهذه الآلية الدفاعية غير عقلية إلى أقصى الحدود، ما دام يتّهم أعداءه بتلك الأمور التي يعترف بصراحة تامة بأنها أهدافه. وهكذا فهو يتّهم اليهود، والشيوعيين، والفرنسيين بتلك الأمور التي يقول إنها أكثر أهداف أعماله مشروعية. ونَدَرَ أن ضجر من ستّر هذا التناقض بالتبرير. وهو يتّهم اليهود بالمجيء بالقوات الفرنسية الأفريقية إلى «الراين» بنيّة القضاء على العرق الأبيض بالنغولة التي سوف تدبّ بالضرورة وبذلك «يصعدون شخصياً بالتالي إلى مرتبة السادة.»[1] ولابد أن هتلر قد اكتشف التناقض في حكمه على الآخرين بما يزعم أنه أنبل هدف لعرقه، وحاول أن يبرّر التناقض بقوله في اليهود إن **غريزتهم** الخاصة بحفظ الذات تفتقر إلى الصفة المثالية الموجودة في الدافع الآري إلى السيادة[2].

---

(1) **op. cit.**, p.448 ff.

(2)cf **op. cit.**, p.414.

وتُستخدم الاتّهامات ذاتها ضد الفرنسيين. فهو يتّهمهم بأنهم يريدون خنق ألمانيا وسَلْبَها قوّتَها. وبينما يستخدم هذا الاتّهام حجّةً لضرورة القضاء على «الدافع الفرنسي إلى الزعامة الأوربية»[١]، فإنه يعترف بأنه كان سوف يتصرّف تصرُّف كليمنصو لو كان في محله[٢].

ويُتَّهم الشيوعيون بالوحشية ويُعزى نجاح الماركسية إلى إرادتها السياسية ووحشيتها الناشطة. ولكن هتلر يصرّح في الوقت ذاته: «ما كان يعوز ألمانيا هو التعاون بين السلطة الوحشية والقصد السياسي العبقري.»[٣]

وجاءت الأزمة التشيكيّة سنة ١٩٣٨ والحرب الحالية بأمثلة كثيرة من النوع ذاته. فلم يوجد قمع نازي لم يفسَّر بأنه دفاع في وجه قمع الآخرين. ويمكن أن يفترض المرء أن هذه الاتّهامات كانت مجرد تزييف ولم يكن لها «الصدق» البارانويائي الذي كانت الاتّهامات لليهود تتلوّن به. وتظل لها قيمة دعائية محدَّدة، وقد صدّقها قسم من السكان، ولا سيما الطبقة الوسطى الدنيا التي كانت متقبّلة لهذه الاتّهامات البارانويائية بسبب بنية طبعها.

ويغدو احتقار هتلر للأشخاص الذين لا حول لهم ولا قوّة واضحاً على الخصوص عندما يتحدث عن الناس الذين كانت أهدافهم السياسية -القتال من أجل الحرية القومية- شبيهة بالأهداف التي اعترف هو ذاته بأنها لديه. ولعله ليس هناك موضع نجد فيه عدم صدق هتلر الصارخ في اهتمامه بالحرية القومية أكثر مما نجده في احتقاره للثوريين الذين لا قوة لهم. وهكذا يتحدث بأسلوب ساخر

(1)**op. cit.**, p.966.

(2)**op. cit.**, p.978.

(3) **op. cit.,** p.783.

وازدرائي عن المجموعة الصغيرة من «الاشتراكيين القوميين» التي كان قد انضمّ إليها أصلاً في مونيخ. وكان هذا هو انطباعه عن اللقاء الأول الذي ذهب إليه: «رهيب، رهيب؛ كان هذا عمل نادٍ من أسوأ نوع وأسوأ طراز. أهذا هو النادي الذي كان عليّ أن أنضمّ إليه آنئذ؟ ثم نوقشت العضويات الجديدة، وذلك يعني أنني علِقْتُ.»[1]

وهو يدعوهم «مؤسسة صغيرة سخيفة»، كانت ميزتُها الوحيدة تقديم «الفرصة للنشاط الشخصي الحقيقي»[2]. ويقول هتلر إنه لم يكن يريد أن ينضمّ إلى حزب من الأحزاب الكبيرة الموجودة وهذا الموقف هو الصفة المميِّزة جداً له. إذ كان عليه أن يبدأ في جماعة يشعر بأنها دونية وضعيفة. ولم يكن من شأن مبادرته وشجاعته أن تثارا في كوكبة عليه فيها أن يحارب سلطة قائمة أو أن يتنافس مع المساوين له.

ويبدي الاحتقار ذاته لعديمي القوّة فيما كتبه عن الثوريين الهنود. إن الرجل ذاته، الذي استخدم شعار الحرية القومية لمقاصده أكثر مما استخدمها أي شخص آخر ليس لديه إلا الاحتقار للثوريين الذين ليست لديهم القوة والجرأة للهجوم على الإمبراطورية البريطانية القوية. ويقول هتلر: إنه يتذكر،

> زاهداً آسيوياً أو آخر، أو ربما بالنسبة إلى كل ما يهمني، بعض «المحاربين الهنود في سبيل الحرية»، الذين كانوا آنذاك يرتبطون بأوربا، وقد دبّروا أمرهم في الحشو ولو أنهم فيما عدا ذلك أناس أذكياء تماماً لهم فكرة ثابتة هي أن الإمبراطورية البريطانية، التي عمادها في الهند،

---

(1) **op. cit.,** p.298.

(2) **op. cit.,** p.300.

على وشك الانهيار تماماً... ولكن المتمردين الهنود لن يحققوا ذلك...
وما ذلك إلا لأنه من المحال أن يقتحم اتّحاد الأشلاّء دولة قوية... ولمجرد
معرفتي بدونيّتهم العرقية، لا يمكن أن أربط مصير أمتي بمصير الأمم التي
يطلق عليها الأمم المظلومة.»[1]

إن حب القوي وكره من لا قوة له وهو من ديدن الطبع السادي-المازوخي، يفسّر قدراً كبيراً من أعمال هتلر وأتباعه. فعندما ظن قادة الحكومة الجمهورية أنها تستطيع «استرضاء» النازيين بمعاملتهم برأفة، فإنهم لم يخفقوا في استمالتهم وحسب بل أثاروا بغضهم بما أظهروه من انعدام القوة والعزم. وكان هتلر يبغض جمهورية ڤايمار لأنها كانت ضعيفة ومعجباً بالزعماء الصناعيين والعسكريين لأنهم كانوا أقوياء. ولم يحارب سلطة رسمية قوية بل حارب على الدوام الجماعات التي اعتقد أنها في جوهرها عديمة القوة. وقد حدثت ثورة هتلر -بل حتى ثورة موسوليني- تحت حماية السلطة القائمة وكانت أهدافها المفضّلة أولئك الذين لا يستطيعون الدفاع عن أنفسهم. ويمكن حتى أن يغامر المرء في افتراض أن موقف هتلر من بريطانيا العظمى تحدّده عقدته السيكولوجية، بالإضافة إلى العوامل الأخرى. وما دام يشعر أن بريطانيا قوية، فهو يحبها ويعجب بها. ويقدّم كتابه التعبير عن هذه المحبة لبريطانيا. وعندما تبيّن له ضعف الوضع البريطاني قبل مونيخ وبعدها تحولت محبته إلى كراهية وأراد أن يدمّرها. ومن وجهة النظر هذه، كان «الاسترضاء» سياسة من شأنها أن تثير في شخصية مثل هتلر البغض، لا الصداقة.

وقد تحدّثنا إلى الآن عن الجانب **السادي** في أيديولوجيا هتلر. وعلى أية حال، وكما رأينا في البحث في الطبع التسلّطي، يوجد جانب **مازوخي** بالإضافة إلى الجانب السادي. هناك الرغبة في الخضوع لسلطة قوية قاهرة، وفي محق

---

(1) **op. cit.,** p.955.

الذات، إلى جانب الرغبة في امتلاك السيطرة على الكائنات العاجزة. وهذا الجانب المازوخي من الأيديولوجيا والممارسة النازيّتين هو الأشدّ وضوحاً فيما يتّصل بالجماهير. إذ يقال لها المرة تلو المرة: إن الفرد عدمٌ ولا يُعتدّ به. وعلى الفرد أن يتقبّل هذا الانعدام الشخصي، وأن يذيب نفسه في سلطة أعلى، ثم يشعر بالفخر في مشاركته في قوة هذه السلطة العليا ومجدها. ويعبّر هتلر عن هذه الفكرة بوضوح في تعريفه للمثالية: «إن المثالية وحدها ترشد الناس إلى المعرفة عن رضى بامتياز الشدة والقوة فتجعلهم بذلك يصبحون ذرة غبار من ذلك النظام الذي يشكّل الكون الكلي ويغطيه هيئته.»[1]

ويقدّم غوبلز تعريفاً شبيهاً بذلك لما يسميه الاشتراكية. ويكتب: «أن تكون اشتراكياً، هو أن تُخضع الأنا للأنت؛ والاشتراكية هي تضحية الفرد للكل.»[2]

إن التضحية بالفرد واختزاله إلى نتفة غبار، إلى ذرة، يتضمن، وفقاً لهتلر، إنكار حق الفرد في تأكيد رأيه، ومصالحه، وسعادته. والنبذ هو ماهية نظام سياسي فيه «يُنكر الفرد تمثيل رأيه السياسي ومصالحه...»[3] وهو يمتدح «عدم الأنانية» ويعلّم أن «الناس في بحثهم عن سعادتهم يسقطون بسبب كل ذلك من النعيم إلى الجحيم»[4]. وهذف التربية هو تعليم الفرد عدم إثبات موجوديته. والآن يجب أن يتعلم الصبيّ في المدرسة «أن يكون صامتاً، لا عندما يُلام بحق فقط، بل عليه أن يتعلّم كذلك، إذا كان ضرورياً، أن يتحمل الظلم في صمت.»[5] ويكتب حول الهدف النهائي:

---

(1) **op. cit.,** p.411.

(2)Goebbles, **Michael**, p. 25.

(3) Hitler, **Mein Kampf**, p. 408.

(4) **op. cit.,** p. 412.

(5) **op. cit.,** p. 620 ff.

في الدولة الشعبية يجب أن تنجح الرؤية الشعبية أخيراً في إحداث أشرف عهد عندما يرى الناس أن اهتمامهم لم يعد منصباً على تحسين نسل الكلاب، والخيول، والهرر، بل على رفع المستوى الأخلاقي للبشر، وهو عهد يزهد فيه المرء بدراية وصمت، والآخر يعطي ويضحّي بسرور[1].

إن هذه الجملة تثير الاستغراب إلى حد ما. فالمرء سوف يتوقّع بعد وصف أحد نمطي الفرد، الذي «يزهد بدراية وصمت»، أن يوصف النمط المقابل له، ولعله المرء الذي يقود، ويتولّى المسؤولية، أو شيئاً من هذا القبيل. ولكن بدلاً من ذلك يحدّد هتلر ذلك النمط «الآخر» بقدرته على التضحية أيضاً. ومن الصعب فهم الاختلاف بين «يزهد بصمت»، و«يعطي بسرور». وإذا غامرت بتخمين، فأعتقد أن هتلر قصد في ذهنه حقاً أن يفرّق بين الجماهير التي ينبغي أن تستسلم والحاكم الذي يجب أن يحكم. ولكن مع أنه يعترف بصراحة تامة هو و«النخبة» التي معه بالرغبة في السيطرة، فكثيراً ما ينكرها. وعلى ما يبدو لم يكن في هذه الجملة يريد أن يكون صريحاً جداً ولذلك أحلّ الرغبة في «أن يعطي ويضحي بسرور» محل الرغبة في الحكم.

ويتبيّن لهتلر بوضوح أن فلسفته في إنكار الذات والتضحية مخصَّصة للذين لا يسمح لهم وضعهم الاقتصادي بأية سعادة. إنه لا يريد أن يُنشيء نظاماً اجتماعياً من شأنه أن يجعل السعادة الشخصية ممكنة لكل فرد؛ بل يريد أن يستغلّ فقر الجماهير ليجعلها تؤمن بتبشيره بمحق الذات. ويقول بصراحة تامة: «نتجه إلى الجيش العرعرم من الذين هم من الفقر بحيث لا يمكن لحياتهم الشخصية أن تعني الحظّ الأوفر من الدنيا ...»[2]

(1) **op. cit.,** p. 610.
(2) **op. cit.,** p. 610.

وكان للوعظ الكلي بالتضحية بالنفس مقصد واضح: إن على الجماهير أن تتخلّى عن ذواتها وتخضع إذا كان للرغبة في السلطة عند الزعيم و«النخبة» أن تتحقّق. ولكن هذا التوق المازوخي موجود عند هتلر ذاته. وبالنسبة إليه فإن السلطة العليا التي يخضع لها هي الله، أو القدر، أو الضرورة، أو التاريخ، أو الطبيعة. وفعلياً كان لكل هذه المصطلحات المعنى ذاته تقريباً عنده، معنى رموز القدرة قاهرة القوة. ويبدأ سيرته الذاتية بملاحظة أنه كان «حظاً سعيداً أن **القدر** قد حدّد مدينة براوناو(*) على نهر الإن(**) مكاناً لميلادي.»[1] ثم يتابع ويقول إن الشعب الألماني كله يجب أن يتّحد في دولة واحدة لأنه عندئذ فقط، أي عندما ستكون هذه الدولة صغيرة جداً بالنسبة إليهم، ستعطيهم الضرورة «الحقّ الأخلاقي في كسب أرض ومنطقة.»[2]

وعنده أن الهزيمة في حرب ١٩١٤-١٩١٨ «عقوبة مُسْتَحَقَّة أنزلها الجزاء الأزلي.»[3] والأمم التي تمتزج بالأعراق الأخرى «تأثم بحق مشيئة **العناية الإلهية** الأزليّة»[4] أو كما عبّر في وقت آخر «بحق مشيئة الخالق الأزلي»[5]. ورسالة ألمانيا يأمر بها «خالق الكون»[6]. والسماء أعلى من الناس، لأن من حسن الحظّ أن المرء يمكن أن يخدع الناس ولكن «السماء لا يمكن أن تُرشى»[7].

(*) براوناو Braunau: مدينة صغيرة في النمسا العليا. (المترجم)

(**) الـ «إن Inn»: نهر في أوربا الوسطى ينبع في غراوبندن Graubünden في سويسرا ويجري شمالاً عبر النمسا وباڤاريا ليصبّ في نهر الدانوب عند پاساو Passau، وهو يشكّل جزءاً من الحدود الطبيعية بين النمسا وألمانيا. (المترجم)

(1)**op. cit.**, p. 1.
(2)**op. cit.**, p..3.
(3)cf **op. cit.**, p.309.
(4)**op. cit.**, p.452.
(5)**op. cit.**, p.392.
(6)**op. cit.**, p.289.
(7)**op. cit.**, p.972.

ومن المحتمل أن القدرة التي تؤثّر في نفس هتلر أكثر من الله والعناية الإلهية والقدر هي **الطبيعة**. وبينما كان اتجاه التطوّر التاريخي في السنوات الأربعمائة الأخيرة هو إحلال السيطرة على الطبيعة محلّ السيطرة على البشر، يُصِرّ هتلر أن المرء يمكن ويجب أن يسيطر على البشر ولكنه لا يمكن أن يسيطر على الطبيعة. وكنتُ قد استشهدت بقوله إنه من المرجح أن تاريخ البشر لم يبدأ بتدجين الحيوانات بل بالهيمنة على الناس الأدنى. وهو يهزأ بفكرة أن الإنسان يمكن أن يقهر الطبيعة ويسخر من الذين يظنون أنهم قد يصبحون قاهري الطبيعة «في حين أنه ليس في متناولهم إلا فكرة. ويقول إن الإنسان «لا يهيمن على الطبيعة، ولكنه، اعتماداً على معرفة القليل من قوانين الطبيعة وأسرارها، قد ارتفع إلى وضع يكون فيه سيد الكائنات الحية الأخرى التي تفتقر إلى هذه المعرفة»[1]. ونجد ثمت الفكرة ذاتها من جديد: إن الطبيعة هي القدرة العظيمة التي علينا أن نخضع لها، ولكن الكائنات الحية هي الكائنات التي يجب أن نسيطر عليها.

وقد حاولتُ أن أُظهر في كتابات هتلر كلا الاتجاهين اللذين وصفنا أنهما جوهريان في الطبع التسلّطي: اشتهاء السيطرة على البشر والتوق إلى الخضوع لسلطة خارجية قاهرة القوة. وتتماثل أفكار هتلر إلى هذا الحد أو ذلك مع أيديولوجيا الحزب النازي. والأفكار المعبَّر عنها في كتابه هي الأفكار التي عبّر عنها في خطب لا تحصى كسب بها أتباعاً كثيرين لحزبه. وهذه الأيديولوجيا ناجمة عن شخصيته التي هي، بإحساسها بالدونية، وبغضها للحياة، وزهدها، وحسدها للذين يستمتعون بالحياة، تربة خصبة للمجاهدات السادية-المازوخية؛ وكانت

(1)**op. cit.,** p.393.

موجَّهة إلى أناس شعروا، بسبب طبعهم الشبيه بطبعه، بأنه تجذبهم وتهيّجهم هذه التعاليم وصاروا الأتباع المتحمّسين لهذا الرجل الذي عبّر عما يشعرون به. ولكن لم تكن الأيديولوجيا النازيّة هي وحدها التي أرضت الطبقة الوسطى الدنيا؛ فقد حقّقت الممارسة السياسية ما وعدت به الأيديولوجيا. وخُلِق تراتب كان فيه لكل شخصٍ شخصٌ فوقه يخضع له وشخص تحته يشعر بالسيطرة عليه؛ والرجل الذي كان في القمة، الزعيم، كان فوقه **القدر**، أو **التاريخ**، أو **الطبيعة** بوصفها السلطة التي عليه أن ينغمس فيها. وهكذا فإن الأيديولوجيا والممارسة النازية تشبعان الرغائب الناشئة عن بنية طبع قسم من السكان وتقدّمان الاتجاه والتوجّه إلى الذين كانوا، برغم أنهم لا يتمتّعون بالسيطرة والخضوع، قد استسلموا وتخلّوا عن الإيمان بالحياة، وبقراراتهم، وبكل شيء.

هل تقدّم هذه الاعتبارات أي مفتاح يتعلق بالتكهّن بثبات النازية في المستقبل؟ لا أعتقد أنني مؤهّل لتقديم التنبؤات من أي نوع. ومع ذلك فإن عدة مسائل-كتلك المسائل التي تترتّب على المقدّمات السيكولوجية التي قد بحثنا فيها- يبدو أنها تستحق الإثارة. فإذا أخذنا علماً بالشروط السيكولرجية، ألا نقول إن النازية تلبّي الحاجات الانفعالية للسكان، وأليست هذه الوظيفة السيكولوجية أحد العوامل التي تؤدي إلى تزايد استقرارها؟

إنه لواضح من كل ما قيل إلى الآن أن الإجابة عن هذا السؤال هي النفي. فحقيقة التفرد الإنساني وانقطاع كل «الروابط الأولية»، لا يمكن أن تكون معكوسة. وعملية تدمير العالم القروسطي قد استغرقت أربعمائة سنة وهي تكتمل في عصرنا. وإذا لم يتمّ القضاء على النظام الصناعي، وعلى النمط الكلي للإنتاج،

والتحوّل إلى المستوى ما قبل الصناعي، فسيظلّ فرداً خرج تماماً من العالم المحيط به. وقد رأينا أن الإنسان لا يستطيع أن يتحمل هذه الحرية السلبية؛ وأنه يحاول أن يهرب منها إلى عبودية جديدة هي البديل من الروابط الأوليّة التي تخلّى عنها. ولكن هذه الروابط الجديدة لا تشكّل اتحاداً جديداً بالعالم. وهو يدفع ثمن الأمن الجديد بالتخلّي عن سلامة ذاته. والانقسام الفعلي بينه وبين هذه السلطات لا يزول. وهي تُحبط حياته وتشلّها ولو أنه شعورياً قد يخضع لها طواعية. وهو في الوقت ذاته يعيش في عالم لم يَنْمُ فيه حتى صار «ذرة» وحسب بل يوفّر له كذلك كل إمكانية لصيرورته فرداً. وللنظام الصناعي الحديث في واقع الأمر القدرة لا على إنتاج الوسائل للحياة الآمنة اقتصادياً لكل شخص وحسب بل كذلك على خلق الأساس المادي للتعبير الوافي عن الإمكانات الفكرية والحسية والانفعالية، في حين يُخفض في الوقت ذاته ساعات العمل كثيراً.

ويمكن أن تقارَن وظيفة الأيديولوجيا والممارسة التسلّطتين بوظيفة الأعراض العصابية. هذه الأعراض تنجم عن الظروف السيكولوجية التي لا تطاق وفي الوقت ذاته تقدّم حلاً يجعل الحياة ممكنة. ومع ذلك فإن ما يفضي إلى السعادة أو نموّ الشخصية ليس حلاً. فهو لا يُحدث تغييراً في الأوضاع التي تقتضي الحلّ العصابي. وديناميّة طبع الإنسان عامل مهم من شأنه أن يبحث عن حلول أشدّ إرضاء إذا كان هناك إمكان بلوغها. ووحدة الفرد وعجزه، ونشدانه تحقيق الإمكانيات التي نشأت فيه، والواقع الموضوعي للقدرة الإنتاجية المتزايدة في المجتمع الحديث، هي عوامل دينامية، تشكّل أساس النشدان المتزايد للحرية والسعادة. والهروب إلى التواكل قد يخفّف المعاناة مدة من الوقت ولكنه لا يزيلها.

وتاريخ البشر هو تاريخ نموّ الفرد، ولكنه كذلك تاريخ نموّ الحرية. وليس ابتغاءُ الحرية قوة ميتافيزيقية ولا يمكن أن يفسّره قانون طبيعي؛ إنه النتيجة الطبيعية لعملية التفرد ونموّ الثقافة. ولا يمكن للأنظمة التسلّطية أن تتخلّص من الشروط الأساسية التي تؤدي إلى ابتغاء الحرية؛ ولا يمكن لها أن تستأصل ابتغاء الحرية الذي ينشأ عن هذه الشروط.



الفصل السابع
الحرية والديمقراطية

١ - وهم الفردية

حاولتُ في الفصول السابقة أن أُظهر أن عواملَ معيّنة في النظام الصناعي الحديث عموماً وفي مرحلته الاحتكارية خصوصاً تؤدي إلى نشوء شخصية تشعر بأنها عاجزة ووحيدة، وقلقة وغير آمنة. وبحثتُ في ظروف خاصة في ألمانيا جعلت قسماً من السكان تربة خاصة لأيديولوجيا وممارسة سياسية تروق لما وصفتُه بالطبع التسلّطي.

ولكن ماذا بشأن أنفسنا؟ ألا تهدِّد ديمقراطيتَنا إلا الفاشيةُ وراء المحيط الأطلسي أو «الطابور الخامس» في صفوفنا؟ ولو كانت تلك هي الحال، لكان الوضع مثيراً للقلق ولكنه ليس حرجاً. ولكن مع أنه يجب أن يُنظرَ بجدية إلى تهديدات الفاشية الخارجية والداخلية، فليس هناك خطأ أكبر وأخطر وأجسم من ألاّ نرى أننا في مجتمعنا نواجه تلك الظاهرة التي هي التربة الخِصبة لنشوء الفاشية في أي مكان: تفاهة الفرد وعجزه.

وهذا القول يتحدى الاعتقاد التقليدي بأن الديمقراطية الغربية بتحريرها الفرد من الروادع الخارجية قد حققت الفردانية الحقيقية. ونحن فخورون بأننا لسنا

خاضعين لأية سلطة خارجية، وأننا أحرار في التعبير عن أفكارنا ومشاعرنا، ونسلّم بصحة أن هذه الحرية تضمن فرديّتنا بصورة تكاد تكون آلية. **غير أن حقّ التعبير عن أفكارنا لا يعني شيئاً إلا إذا كنا قادرين على تكوين أفكارنا**؛ فالتحرر من السلطة الخارجية لا يكون كسباً دائماً إلا إذا كانت الشروط السيكولوجية الداخلية في حالة نكون فيها قادرين على تأسيس فرديّتنا. فهل حققّنا هذا الهدف، أو على الأقل هل نحن قريبون منه؟ وهذا الكتاب يعالج العامل الإنساني؛ ولذا فمهمته تحليل هذه المسألة بذاتها تحليلاً نقدياً. وفي قيامنا بذلك نستأنف متابعة الخيوط التي أُلقيت في الفصول السالفة. وكنا في بحثنا في جانبي الحرية بالنسبة إلى الإنسان الحديث قد أشرنا إلى الظروف الاقتصادية التي تؤدي إلى زيادة عزلة الفرد وعجزه في عصرنا؛ وفي بحثنا في النتائج السيكولوجية أظهرنا أن هذا العجز إما أن يؤدّي إلى نوع الهروب الذي نجده في الطبع التسلّطي، وإما إلى التماثل الإلزامي في العملية التي يغدو الفرد المنعزل فيها إنساناً آلياً، يفقد ذاته، ومع ذلك وفي الوقت عينه يتصوّر أنه حر وغير خاضع إلا لذاته.

ومن المهمّ أن ندرس كيف تغذّي ثقافتنا هذا الميل إلى التماثل، ولو أنه ليس لدينا متّسع إلا لبضعة أمثلة بارزة. إن قمع العفوية، ومن ثم قمع نشوء الفردية الحقيقية، يبدأ مبكّراً جداً، وفي واقع الأمر في أبكر تدريب للطفل[1]. وهذا لا يعني القول إن التدريب يجب أن يؤدّي لا محالة إلى قمع العفوية إذا كان الهدف الحقيقي للتربية هو رفد الاستقلال الداخلي للطفل وفرديته، ونموّها وسلامتها. وليست التقييدات التي قد تكون على مثل هذا النوع من التربية أن يفرضها على نموّ الطفل

---

(١) حسب اتصال أجرته آنا هارتوك Anna Hartoch (من كتاب وشيك الصدور حول دراسة تحليلية لحالات أطفال «مدرسة الحضانة ساره لورنس» Sarah Laurence، بالاشتراك مع «م غاي» M. Gay و«أ. هارتوك» A. Hartoch، و«ل. ب. ميرفي» L. B. Murphy)، فإن اختبارات رورشاخ Rorschach لأطفال بين الثالثة والخامسة من العمر قد أبانت أن محاولة المحافظة على عفويتهم تسبّب أكبر النزاع بين الأطفال والبالغين الذين يمارسون السلطة.

مجرد إجراءات عابرة بل هي حقاً تدعم عملية النمو والامتداد. ولكن التربية في ثقافتنا تُسفر في الكثير جداً من الأحيان عن حذف العفوية وعن جعل المشاعر والأفكار والرغبات المقحَمة من الخارج بديلاً من الأفعال النفسية الأصيلة. (ودعوني أكرر أنني لا أعني بـ «الأصيلة» أن الفكرة لم يفكّر فيها أحدٌ من قبلُ غير المرء، بل أنها تنشأ في الفرد، أي أنها نتيجة نشاطه وهي بهذا المعنى فكرتـ «ـه»).
ولنختر أحد الأمثلة الذي يوضح بصورة تحكّمية بعض الشيء إحدى عمليات القمع الباكرة لـ «**المشاعر**» المتعلقة بالعداوة والبغضاء. ولنبدأ بأن لجُلّ الأطفال مقداراً معيّناً من العمل العدائي والتمرد نتيجة منازعاتهم مع العالم المحيط بهم الذي من شأنه أن يسدّ السبيل أمام امتدادهم، والذي عليهم عموماً أن يستسلموا له استسلام الخصم الأضعف. ومن الأهداف الأساسية للعملية التربوية إزالة رد الفعل المعادي. والمناهج مختلفة؛ وهي تتباين من التهديدات والعقوبات، التي تُرعِب الطفل، إلى أدقّ مناهج الرشوة أو «التفسيرات»، التي تشوّش الطفل وتجعله يُقلع عن عمله العدائي. ويبدأ الطفل بالإمساك عن التعبير عن شعوره وفي نهاية الأمر يتخلّى عن شعوره ذاته. ويتعلّم علاوة على ذلك أن يقمع إدراكه للعداء وعدم الصدق عند الآخرين؛ وفي بعض الأحيان لا يكون ذلك سهلاً أبداً، ما دامت للأطفال قدرة على ملاحظة هذه الخصائص السلبية عند الآخرين من دون أن يكون من السهل خداعهم بالكلمات كما هو الأمر عند البالغين عموماً. ويظلّون ينفرون من شخص ما «لا لسبب وجيه» - إلا ذلك السبب الوجيه وهو أنهم يشعرون بالعداء، أو عدم الإخلاص، يُشعّ من ذلك الشخص وسرعان ما يُخذَل رد الفعل هذا؛ ولا يستغرق وقتاً طويلاً وصولُ الطفل إلى «نضج» البالغ العادي وفقدان الإحساس بالتمييز بين الشخص الطيب والخبيث، مادام الخبيث لم يقترف فعلاً صريح الفحش.

ومن جهة أخرى، يجري تعليم الطفل، في مرحلة باكرة من تربيته، أن تكون لديه أحاسيس ليست أحاسيسـ «ـه» على الإطلاق؛ وعلى وجه الخصوص يجري

تعليمه أن يحبّ الناس، وأن يكون ودوداً معهم بصورة غير نقدية، وأن يبتسم. وما قد لا تُنجزه التربية يُنجزه في العادة الضغط الاجتماعي في حياته لاحقاً. وإذا كنتَ لا تبتسم يُحكَم بأنك تفتقر إلى «شخصية رضيّة»- وعليك أن تمتلك شخصية رضيّة إذا كنت تريد أن تبيع خدماتك، سواء بصفة نادلة، أو بائع، أو طبيب. ولا يحتاج إلى أن يكونوا أشخاصاً رضيّين بصورة خاصة إلا من كانوا في أسفل الهرم الاجتماعي، الذين لا يبيعون إلا جهدهم الجسدي، والذين هم في أعلى القمة في غير حاجة إلى أن يكونوا «رضيّين» بصورة خاصة. وتصبح المودة، والبشاشة، وكل ما يُفترض أن تعبّر عنه البسمة استجابات آلية يفتحها المرء ويُغلقها مثل مفتاح وَصْل وقَطْع كهربائي[1].

ومن المؤكد أن الشخص يدرك في الكثير من الأحوال مجرد الإيماءة؛ ولكنه في معظم الأحوال يفقد ذلك الإدراك فيفقد بفقدانه القدرة على التفريق بين الإحساس الزائف والمودة العفوية.

ولا يقتصر الأمر على أن العداء يُقمَع مباشرةً وأن المودة تُقتَل لتُفرض من الخارج صورتها الزائفة. فإن مدى واسعاً من الانفعالات العفوية يُقمع لتحلّ محله الأحاسيس الزائفة. وقد أخذ فرويد أحد هذه الأفعال القمعية ووضعه في مركز نظامه الكلي، وأعني به قمع الجنس. ومع أنني أعتقد أن خذلان الفرح الجنسي ليس القمع المهم الوحيد لردود الأفعال العفوية بل هو فعل من أفعال قمعية كثيرة، فمن الموكد أن أهميته ليست مفهومة. إن نتائجه واضحة في أحوال النواهي الجنسية وفي

---

(١) أود أن أقتبس من تقرير مجلة «المستقبل» حول «مطاعم هوارد جونسون» (**Future**, September, 1940, p. 96) يستخدم جونسون زخم «المتسوقين» الذين يذهبون من مطعم إلى مطعم لترصّد الهفوات. «ما دام كل شيء قد طُبخ في المحل وفقاً للوصفات والمعايير النموذجية التي تصدرها دائرة البلدية، فإن المتفحّص يعلم كم يجب أن يكون حجم القطعة من شريحة اللحم التي يتلقّاها وكيف يجب أن يكون مذاق الخضرة. ويعلم كذلك كم طول المدة التي يستغرقها إعداد العشاء ويعلم الدرجة الدقيقة من المودة التي يجب أن تُبديها المضيفة والنادلة.»

الأحوال التي يتّخذ فيها الجنس الصفة الإلزامية ويُستهلك مثل المسكرات أو المخدِّرات. وبقطع النظر عن نتيجة أو أخرى، فإن قمع الرغائب الجنسية يؤثّر، بسبب شدّتها، لا في المجال الجنسي وحده وإنما هو يُضعف شجاعة الشخص في التعبير العفوي في كل المجالات الأخرى.

وفي مجتمعنا يتمّ تثبيط الانفعالات عموماً، ومع أنه ليس هناك شك في أن التفكير الإبداعي - وكذلك أي نشاط إبداعي آخر - يرتبط بالانفعال ارتباطاً لا ينفصم، فقد أصبح التفكير والعيش من دون انفعالات مثلاً أعلى. وصار «الانفعالي» مرادفاً لغير السليم وغير المتّزن. وبقبول هذا المعيار صار الفرد بالغ الضعف؛ وصار تفكيره شديد الفقر ومسطّحاً. ومن جهة أخرى، ما دامت الانفعالات لا يمكن الإجهاز عليها، فلا بد من وجودها بعيداً كلياً عن الجانب الفكري للشخصية؛ والنتيجة هي العاطفية الرخيصة وغير الصادقة التي تغذّي بها الأفلام والأغنيات الشعبية ملايين الزُّبُن الجياع إلى الانفعالات.

ويوجد انفعال محرَّم أود أن أخصّه بالذكر، لأن قمعه يؤثّر بعمق في جذور الشخصية: إنه الإحساس بالمأساة. وكما رأينا في فصل سابق، فإن إدراك الموت والجانب المأساويّ من الحياة، سواء أكان غامضاً أم واضحاً، هو إحدى الصفات الأساسية المميّزة للإنسان. ولكل ثقافة طريقتها في التغلّب على مشكلة الموت. وبالنسبة إلى المجتمعات التي تقدّمت فيها عملية التفرد ولكن قليلاً، فإن نهاية الوجود الفردي أقلّ من مشكلة ما دامت خبرة الوجود الفردي ذاتها أقلّ من ناشئة. فلا يتمّ فيها بعدُ تصوّر أن الموت مختلف من حيث الأساس عن الحياة. والثقافات التي نجد فيها نمواً أكبر للتفرد قد عاملت الموت وفقاً لبنيتها الاجتماعية والسيكولوجية. وقد صبّ اليونان كل تأكيدهم على الحياة وصوّروا الموت على أنه ليس أكثر من استمرار شبحي ورهيب للحياة. وبنى المصريون آمالهم على الاعتقاد بعدم فناء الجسد البشري، وخصوصاً بالنسبة إلى الذين كانت سلطتهم في الحياة

لا تفنى. واعترف اليهود بحقيقة الموت واقعياً وكانوا قادرين على الإخلاد إلى فكرة فناء الحياة الفردية برؤية وصول البشر في هذه الدنيا إلى حالة السعادة والعدالة في مآل الأمر. وجعلت المسيحية الموت وهمياً وحاولت أن تعزّي الفرد الشقيّ بوعود الحياة بعد الموت. وعصرنا ينكر الموت ببساطة ويُنكر معه الجانب الجوهري للحياة. وبدلاً من السماح لإدراك الموت والمعاناة أن يصير حافزاً من أقوى الحوافز على الحياة، وأساساً للتضامن البشري، وخبرة من دونها تفتقر المسرّة والحماسة إلى الشدة والعمق، يُرغَم الفرد على كبته. ولكن، وكما هي الحال مع الكبت دائماً، فإن العناصر المكبوتة لا تغيب عن الوجود بإزاحتها عن النظر. وهكذا يعيش الخوفُ من الموت وجوداً غير مشروع بيننا. إنه يظلّ حياً بالرغم من محاولة إنكاره، ولكنه إذ يُكبت يظلّ عقيماً. وهو أحد مصادر تسطّح الخبرات الأخرى، والاضطراب المتفشي في الحياة، وأجرؤ على القول إنه يفسرّ المبلغ الباهظ من المال الذي تنفقه الأمة على جنازاتها.

وفي عملية تحريم الانفعالات يؤدي الطب النفسي الحديث دوراً غامضاً. ومن جهة فإن أعظم ممثّليه، وهو فرويد، قد اخترق وهم الصفة العقلية الهادفة للذهن البشري وشقّ الطريق التي تسمح بالنظر إلى هوّة العواطف البشرية القوية. ومن جهة أخرى فإن الطب النفسي، الذي أثّرته هذه المنجزات التي قدّمها فرويد، قد جعل نفسه وسيلة الاتجاهات العامة في الاحتيال على الشخصية. وقد صوّر الكثيرون من الأطباء النفسيين، ومن ضمنهم المحلّلون النفسيون، صورة الشخصية «السويّة» التي هي ليست حزينة جداً، أو غاضبة جداً، أو هائجة جداً، وهم يستخدمون كلمات من مثل «الطفولي» و«العُصابي» للدلالة على خصال أو أنماط من الشخصيات التي لا تتماثل مع النموذج التقليدي للفرد «السوي». وهذا النوع من التأثير هو إلى حد ما أشدّ خطورة من أشكال التسميات القبيحة الأشدّ قدَماً

وصراحة. ثم كان الفرد يعرف على الأقلّ أن هناك شخصاً أو مذهباً ينتقده ويستطيع أن يقاومه. ولكن من يستطيع أن يقاوم هجوم «العلم»؟

ويحدث التحريف ذاته للتفكير الأصيل كما يحدث للأحاسيس والانفعالات. ومن البداية الأولى للتربية يتمّ خذلان التفكير الأصيل وتوضع في رؤوس الناس أفكار جاهزة. ومن السهل بما فيه الكفاية أن نرى كيف يتمّ القيام بذلك بالنسبة إلى الأطفال الصغار. يتم ملؤهم بالفضول حول العالم، فيريدون فهمه حسيّاً وعقلياً. يريدون أن يعرفوا الحقيقة، ما دامت المعرفة آمنَ طريقة لتوجيه أنفسهم في عالم غريب وقوي. وبدلاً من ذلك، لا يُنظَر إليهم بجدّية، وسواء في ذلك أأخذ هذا الموقف شكل عدم الاحترام المكشوف أم التنازل اللطيف حيال كل من لاقوة له (كالأطفال، والمسنّين، والمرضى). ومع أن هذه المعاملة تقدّم في حد ذاتها خذلاناً قوياً للتفكير المستقل، فهناك تعويق أسوأ هو: عدم الصدق- غير المقصود غالباً- المعهود في سلوك البالغ العادي نحو الطفل. وعدم الصدق هذا يقوم جزئياً على الصورة الوهمية عن العالم التي تقدَّم إلى الطفل. وتكاد تكون فائدتها كفائدة التعليمات المتعلّقة بالعيش في منطقة القطب الشمالي لمن سأل كيف يتجهّز لرحلة إلى الصحراء الكبرى في أواسط أفريقيا. وإلى جانب هذا السوء العامّ في تمثيل العالم توجد أكاذيب خاصة كثيرة من شأنها أن تخفي الحقائق التي لا يريد البالغون، لأسباب شخصية متنوّعة، أن يعرفها الأطفال. ومن الحالة النفسية السيئة، التي تبرَّر بأنها استياء مسوَّغ من سلوك الطفل، إلى كتمان الأبوين نشاطاتهما الجنسية ومخاصماتهما، فإن الطفل «يُفترض ألا يعرف» وتقابَل استفساراته بالعداء أو الخذلان اللطيف.

وبأُهْبَة كهذه يدخل الطفل المدرسة وربما الكلية. وأودّ أن أذكر باختصار بعض المناهج التربوية المستخدمة اليوم والتي تخدم في الواقع تثبيط التفكير الأصيل. أحدها هو تأكيد معرفة الحقائق الواقعة، وينبغي أن أقول بالأحرى

المعلومات. وتسود الخرافة التي تستدعي الشفقة والتي مفادها أنه بمعرفة المرء المزيد والمزيد من المعلومات يصل إلى معرفة الواقع. ويتم تفريغ المئات من المعلومات المبعثرة وغير المترابطة في رؤوس الطلاب؛ ويملأ وقتَهم وطاقتَهم تعلّمُ المزيد والمزيد من المعلومات التي لا يوجد فيها إلا مجال صغير للتفكير. ومن المؤكَّد أن التفكير من دون معرفة المعلومات يظلّ خاوياً ووهمياً، ولكن «المعلومة» وحدها يمكن أن تكون عقبة أمام التفكير كما يكون انعدامها.

والطريقة الأخرى وثيقة الارتباط بتثبيط التفكير الأصيل هي النظر إلى أن الحقيقة كلها نسبية.[1] فتُفهم الحقيقة على أنها مفهوم ميتافيزيقي، وإذا تكلم أي شخص عن رغبته في اكتشاف الحقيقة حَسْبَ مفكرو عصرنا «التقدّميون» متخلّفاً. ويقال إن الحقيقة مسألة ذاتية تماماً، تكاد تكون مسألة ذوق. وينبغي للمجهود العلمي أن يكون منفصلاً عن العوامل الذاتية، وأن يكون هدفه النظر إلى العالم من دون عاطفة أو اهتمام. وعلى العالم أن يقارب الحقائق بيدين معقّمتين مثل جراح يقارب مريضه. ونتيجة هذه النسبوية relativisme، التي كثيراً ما تقدّم نفسها باسم التجريبية أو الوضعيّة أو بتزكية نفسها باهتمامها بالاستعمال الصحيح للكلمات، هي أن التفكير يفقد مثيره الجوهري- رغبات الشخص الذي يفكّر ومصالحه؛ ويصير بدلاً من ذلك آلة لتسجيل «الحقائق الواقعة». وفعلياً، كما أن التفكير ينمو عن الحاجة إلى السيطرة على الحياة المادية، فإن البحث عن الحقيقة راسخ في مصالح الأفراد والجماعات الاجتماعية وحاجاتها. ولولا هذه المصالح لا نعدم الباعث على البحث عن الحقيقة. وتوجد على الدوام جماعات ترفد الحقيقة .

---

(١) راجع حول كل هذه المشكلة:

Robert.S. Lynd's **Knowledge for What?** Oxford University Press, London, 1939.

وراجع حول جوانبها الفلسفية:

M. Horkheimer's **Zum Rationalismusstreit in der Gegenwärtigen phiolosophie,**: **Zeitschrift für Sozialforschung,** Vol. 3, 1934. Alcan, Paris.

مصلحتها، وقد كان ممثّلوها روّاد الفكر العلمي؛ وتوجد جماعات أخرى يرفد مصالحها كتمان الحقيقة. وفي الحالة الثانية فقط يتبيّن أن المصلحة ضارّة بقضية الحقيقة. ولذلك ليست المشكلة هي أنه توجد **مصلحة** في خطر، بل **أي نوع** من المصلحة هو في خطر. ويمكنني أن أقول إنه إذ يوجد توق إلى الحقيقة في كل إنسان، فإن لدى كل إنسان حاجة إليها.

ويَصدق هذا الأمر أولاً على توجّه الشخص في العالم الخارجي، ويصدق خصوصاً على الطفل. فكل إنسان يمرّ، بوصفه طفلاً، عبر حالة العجز، والحقيقة سلاح من أقوى الأسلحة عند من لا يمتلكون القوة. ولكن الحقيقة في مصلحة الفرد لا تتعلّق بتوجهه في العالم الخارجي فقط؛ إذ تعتمد قوته إلى حد كبير على معرفته الحقيقة حول نفسه. وقد تصبح أوهام المرء حول نفسه عكاكيز مفيدة للذين لا يستطيعون السير وحدهم؛ ولكنها تزيد ضعف الشخص. وتقوم قوة الفرد الكبرى على الحد الأعلى من تكامل شخصيته، وذلكم يعني كذلك على الحد الأعلى من الشُّفوف حيال نفسه. و «**اعرف نفسك**» وصيّة من الوصايا الأساسية التي تهدف إلى القوة والسعادة الإنسانيتين.

وبالإضافة إلى العوامل المذكورة الآن توجد عوامل أخرى تنحو نحو تشويش كل ما يبقى من القدرة على التفكير الأصيل في البالغ العادي. وفيما يتعلّق بكل المسائل الأساسية في الحياة الفردية والاجتماعية، وفيما يتعلّق بالمشكلات السيكولوجية والاقتصادية والسياسية والأخلاقية، فإن قِطاعاً كبيراً من ثقافتنا له مجرد وظيفة واحدة- هي تشويش المسائل. وأحد أنواع التعمية هو الجزم بأن المشكلات أشدّ تعقيداً من أن يفهمها الفرد العادي. وعلى العكس يبدو أن الكثير من المسائل الأساسية في الحياة الفردية والاجتماعية مسائل بسيطة جداً، بسيطة بحيث يُتوقَّع في الواقع أن يفهمها كل شخص. وتركُها تبدو هائلة التعقيد بحيث لا يستطيع إلا «مختص» أن يفهمها، وهو وحده في مجاله المحدود، فعلاً- وغالباً

على عمد- ينزع إلى ثني الناس عن الثقة بقدرتهم على التفكير في تلك المشكلات المهمة حقاً. فيشعر الفرد أنه في حالة عجز وهو عالق في فوضى كتلة من المعلومات وبصبر يُرثى له ينتظر أن يكتشف المختصون ماذا يفعل وإلى أين يذهب.

ونتيجة هذا النوع من التأثير مزدوجة: إحداهما الريبيّة والاستخفاف حيال كل ما يقال أو يُطبَع، والثانية هي التصديق الطفولي لأي شيء يقال للشخص بثقة. وهذا الاتحاد بين الاستخفاف والثقة معهود جداً في الفرد الحديث. والنتيجة الأساسية هي ثنيه عن إعمال تفكيره وقراره.

والطريقة الأخرى في شلّ القدرة على التفكير نقدياً هي القضاء على أية صورة للعالم لها بنيتها. وتفقد الحقائق الواقعة الصفة المميزة الخاصة التي لا يمكن فهمها إلا بوصفها أجزاءً من كلٍّ له بنيته وتحتفظ بمجرد معنى كمي مجرد؛ وكل حقيقة واقعة هي **الأخرى** تماماً وكل ما يهمّ هو هل نعرف أكثر أم أقلّ. وللإذاعة والأفلام والصحف تأثير تخريبي في هذا القطاع. والإنباء عن قذف مدينة بالقنابل وموت المئات من الناس تتبعه أو تقطعه من دون خجل دعاية حول صابون أو نبيذ. والمذيع ذاته بصوته الإيحائي، المحبَّب إلى النفس، والموثوق به، والذي استخدمه منذ آونة ليُحدث في نفسك وَقْعاً بخطورة الوضع السياسي، يُحدث في مستمعيه الآن وَقْعاً بمزيّة صنف معيّن من الصابون يدفع ثمن النبأ المذاع. وأشرطة الأخبار السينمائية تترك صور السفن المنسوفة تتبعها صور عرض الأزياء. والصحف تسرد لنا الأفكار المطروقة أو عادات الفطور عند فتاة تظهر في الحفلات الاجتماعية أول مرة بتلك الفسحة أو الجِديّة التي تستخدمها في تقديم تقرير عن أحداث ذات أهمية علمية أو فنية. وبسبب كل ذلك نكفّ عن الارتباط الصادق بما نسمع. نكفّ عن أن نكون متحمسين، وتغدو انفعالاتنا وأحكامنا النقدية معرقَلة، وأخيراً يتّخذ موقفنا مما يجري في العالم صفة التسطّح وعدم الاكتراث. وباسم «الحرية» تفقد الحياة كل بنيتها؛ فهي مؤلَّفة من قطع صغيرة كثيرة، تنفصل كل قطعة منها عن الأخرى وتفتقر

إلى أي معنى بوصفها كُلاً . ويُترك الفرد وحده مع هذه القطع مثل طفل ومعه لعبة ملغوزة؛ ولكن الاختلاف هو أن الطفل يعرف ما هو البيت ولذلك يمكن أن يميّز أجزاء البيت في القطع الصغيرة التي يلعب بها، في حين لا يرى البالغ معنى «الكل»، الذي يتلقّى قطعه بيديه. إنه متحيّر وخائف ولا يتعدّى التحديق إلى قطعه الصغيرة الخاوية من المعنى.

وما قيل حول الافتقار إلى «الأصالة»(*) في الإحساس والتفكير يصدق كذلك على فعل **الإرادة**. وتبيُّن ذلك صعب بصورة خاصة؛ إذ يبدو أن الإنسان الحديث يمتلك، إذا كان يمتلك أي شيء، رغبات كثيرة ويبدو أن مشكلته الوحيدة هي أنه على الرغم من أنه يعرف ما يريد، لا يستطيع الوصول إليه. وتُبذَل كل طاقتنا على غرض الحصول على ما نريد، ولا يشكّ معظمنا في مقدّمة هذا النشاط: وهي أنهم يعرفون إرادتهم الحقيقية. ولا يقفون ليفكروا هل الأهداف التي يسعون وراءها هي شيء هم أنفسهم يريدونه. وهم في المدرسة يريدون الحصول على علامات جيدة، وحين يصبحون بالغين يريدون أن يكونوا ناجحين باطّراد، وأن يجنوا المزيد من المال، وأن يكون لهم جاه أكبر، وأن يشتروا سيارة أجود، وأن يقوموا بأسفار، وهلم جرا. ومع ذلك فعندما يقفون ليفكّروا في غمرة هذا النشاط الهائج، قد يكون السؤال الذي يَردُ إلى أذهانهم: «إذا حصلت على هذا العمل الجديد، وإذا حصلت على سيارة أجود، وإذا استطعتُ القيام بهذه الرحلة – فماذا بعد؟ ما فائدة كل ذلك؟ وهل أنا حقاً من يريد كل ذلك؟ ألا أجري خلف هدف من المفترض أن يجعلني سعيداً وهو يروغ مني حالما أصل إليه؟» وعندما تثور هذه الأسئلة تكون مرعبة؛ لأنها تشكّ في الأساس الذي يُبنى عليه النشاط الكلي

(*) تعني الأصالة originality البعد عن التقليد، والاعتماد على النشاط الذاتي، والابتكار؛ ومع ذلك يستخدم بعضهم الأصالة لتعني نقيض معناها وهو «التقليدية» فيتصورّون أن تقليد ما كان أصيلاً في يوم من الأيام أصالة، ويتجاهلون أن كل عمل تقليدي هو محاكاة لعمل لا بد أن له أصلاً، أي كان أصيلاً في يوم من الأيام بالنسبة إلى ذات أخرى. (المترجم).

للإنسان، في معرفته بما يريد. ولذلك من دأب الناس أن يتخلّصوا بما أمكن من السرعة من هذه الأفكار المقلقة. ويعتقدون أن هذه الأسئلة قد أزعجتهم لأنهم كانوا قلقين أو مكتئبين- ويواصلون متابعة الأهداف التي يظنون أنها أهدافهم.

ومع أن كل هذا يدل على إدراك عاتم للحقيقة- فالحقيقة هي أن الإنسان الحديث يعيش تحت وهم أنه يعرف ما يريد، في حين أنه فعلياً يريد ما **يُفترض فيه** أن يريد. ومن الضروري لكي يقبل المرء هذا أن يدرك أن معرفة ما يريده حقاً ليست سهلة نسبياً، كما يظن معظم الناس، بل هي مشكلة من أصعب المشكلات التي على كل إنسان أن يحلّها. إنها مهمة نتوخّى تجنّبها باهتياج بقبول الأهداف الجاهزة وكأنها أهدافنا. والإنسان الحديث مستعدّ للقيام بمجازفات كبيرة عندما يحاول تحقيق الأهداف التي يُفترض أنها «أهدافه»؛ ولكنه عميق الخوف من القيام بالمجازفة واتّخاذ المسوولية عن إعطاء نفسه أهدافها. وكثيراً ما يُحسَبُ خطأً أن النشاط الشديد دليل على العمل المقرَّر ذاتياً، مع أننا نعلم أنه قد لا يكون أكثر عفوية من سلوك ممثّل أو شخص منوَّم مغناطيسياً. وعندما يتمّ توزيع الحبكة العامة للمسرحية، يمكن لكل ممثّل أن يمثّل بقوة ذلك الدور الذي يُسنَد إليه ويمكن حتى أن يؤلّف بنفسه خطوطه وبعض تفصيلات الحدث. ومع ذلك فهو لا يمثّل إلا دوراً حُوِّل إليه.

والصعوبة الخاصة في تبيّن إلى أي حد لا تكون رغباتنا- وأفكارنا ومشاعرنا كذلك- هي منا حقاً بل موضوعة فينا من الخارج، وثيقة الاتّصال بمشكلة السلطة والحرية. وفي سير التاريخ الحديث حلّت سلطة الدولة محل سلطة الكنيسة، وسلطة الضمير محل سلطة الدولة، وفي عصرنا حلّت محل سلطة الضمير السلطة المجهولة للفهم المشترك والرأي العام بوصفهما وسيلتين للتماثل. ولأننا قد تحررنا من الأشكال الصريحة القديمة للسلطة، لا نرى أننا أصبحنا فريسة النوع الجديد للسلطة. لقد أصبحنا بشراً آليين نعيش في ظل وهم أننا أفراد لهم إرادتهم الذاتية.

وهذا الوهم يساعد الفرد على أن يظلّ غير مدرك عدم أمنه، ولكن هذا هو كل العون الذي يمكن لمثل هذا الوهم أن يقدّمه. ومن حيث الأساس تمّ إضعاف ذات الفرد، ولذلك يشعر بالعجز وفرط انعدام الأمن. إنه يعيش في عالم فَقَد فيه التواصل الحقيقي وصار فيه كل شخص وكل شيء وسيليّاً، حيث صار جزءاً من الآلة التي صنعتها يداه. وهو يفكر، ويشعر، ويريد ما يعتقد أنه يُفترض أن يكون تفكيره وشعوره وإرادته؛ وفي هذه العملية يفقد ذاته التي يجب أن يُبنى عليها كل الزمن الحقيقي للفرد الحر.

وفقدان الذات قد زاد ضرورة التماثل، لأنه يؤدي بالمرء إلى شك عميق في هويّته. وإذا لم أكن إلا ما أعتقد أنه يُفترض بي أن أكون - فمن «أنا»؟ لقد رأينا كيف ابتدأ شك المرء في ذاته بانهيار النظام القروسطي الذي كان فيه للفرد مكان لا خلاف حوله في نظام ثابت. وكانت هوية الفرد مشكلة أساسية في الفلسفة الحديثة منذ ديكارت. واليوم نسلّم بصحة أننا نكون نحن. ومع ذلك يظلّ الشك في أنفسنا موجوداً؛ أو حتى قد ازداد. وقد قدّم پيرانديلّو Pirandello في مسرحياته التعبير عن هذا الإحساس عند الإنسان الحديث. إنه يبدأ بالسؤال: من أنا؟ أي دليل لديّ على أن هويتي هي غير استمرار ذاتي الجسدية؟ وإجابته ليست مثل إجابة ديكارت - تأكيد الذات الفردية- بل نفيها: ليست لديّ هوية، ولا توجد ذات إلا الذات التي هي انعكاس لما يتوقّعه الآخرون مني أن أكون: أنا «كما ترغبون في أن أكون».

ويظل هذا الفقدان للهوية يجعل التماثل أشد إلزاماً؛ فهو يعني أن المرء لا يمكن أن يتيقّن من نفسه إلا إذا عاش حياته على مستوى توقّعات الآخرين. وإذا لم نعش حياتنا على مستوى هذه الصورة فإننا لا نجازف بمعاناة الاستهجان وازدياد الانعزال وحسب، بل نجازف كذلك بفقدان هوية شخصيتنا، مما يعني تعريض سلامتنا للخطر.

وبالتماثل مع توقّعات الآخرين، وبانتفاء أن نكون مختلفين، يتمّ إسكات هذه الشكوك في هوية المرء وكسب بعض الأمن. ولكن الثمن الذي يُدفَع مرتفع. فالتخلي عن العفوية والفردية يؤدّي إلى إحباط الحياة. ومن الوجهة السيكولوجية، فإن الإنسان الآلي في حين أنه حي بيولوجياً، فهو ميت انفعالياً وذهنياً. وبينما هو يؤدّي حركات الحياة، فإن حياته تمرق من بين يديه مثل الرمل. والإنسان الحديث هو خلف مظهر الاغتباط والتفاؤل شقيّ بعمق؛ وهو في واقع الأمر على وشك القنوط. ويتشبّث يائساً بفكرة الفردية؛ ويريد أن يكون «مختلفاً»، وليس هناك امتداح لأي شيء أعظم من أنه «مختلف». ويتمّ إبلاغنا بالاسم الفردي لموظف الخطوط الحديدية، الذي نشتري منه تذاكرنا؛ ويتّم «تشخيص» حقائب اليد، وأوراق اللعب، وأجهزة المذياع التي يسهل حملها، بوضع الأحرف الأولى لاسم مالكها عليها. ويدل كل ذلك على الجوع إلى «الاختلاف» ومع ذلك تكاد هذه الأمور تكون البقايا الأخيرة الباقية من الفردية. والإنسان الحديث جائع إلى الحياة. ولكن بما أنه إنسان آلي، ولا يستطيع أن يعيش تجربة الحياة بمعنى النشاط العفوي فهو يأخذ بوصفه وكيلاً أي نوع من الإثارة والاهتزاز، اهتزاز الشراب، والألعاب الرياضية، والعيش بالنيابة عن الآخرين تهيّجات الأشخاص المختلفين على الشاشة.

لقد صار متحرراً من القيود الخارجية التي من شأنها أن تمنعه من الفعل والتفكير كما يراه مناسباً. ومن شأنه أن يكون حراً في التصرّف وفقاً لإرادته، إذا عرف ماذا يريد وفيمَ يفكر وبمَ يشعر. ولكنه لا يعرف. وهو يتماثل مع السلطات المجهولة ويتبنّى ذاتاً ليست ذاته. وكلما قام بذلك، شعر بالعجز، وبالاضطرار إلى التماثل. والإنسان الحديث بالرغم من طلاء التفاؤل والمبادرة يتغلب عليه الإحساس العميق بالعجز الذي يجعله يحدّق صوب الكوارث المقبلة وكأنه أشلّ.

وإذا نظرنا إلى الناس نظرة سطحية بدا أنهم يؤدون وظيفتهم على ما يرام في الحياة الاقتصادية والاجتماعية؛ ومع ذلك سيكون من الخطير أن نُغفل الشقاء عميقَ المستقرّ خلف طلاء التماثل. وإذا فقدت الحياة معناها لأنها لا تُعاش، صار الإنسان يائساً. ولا يموت الناس بسرعة من الجوع الجسدي؛ ولا يموتون بهدوء من الجوع النفسي كذلك. وإذا لم ننظر إلا إلى الحاجات الاقتصادية بمقدار ما يتعلّق الأمر بالشخص «الطبيعي»، وإذا لم نَرَ المعاناة اللاشعورية عند الشخص العادي المؤتمت، فإننا نخفق في رؤية الخطر الذي يهدّد ثقافتنا من أساسها الإنساني: الاستعداد لقبول أية أيديولوجيا وأي زعيم، إذا اكتفى بالوعد بالإثارة وقدّم بنية سياسية ورموزاً تخلع المعنى والنظام بصورة مزعومة على حياة الفرد. ويأس الإنسان الآلي هو التربة الخصبة للمقاصد السياسية للفاشيّة.

٢ - الحرية والعفوية

عالج هذا الكتاب حتى الآن أحد جانبي الحرية: عجز الفرد المنعزل وانعدام أمنه في المجتمع الحديث الذي صار متحرراً من الروابط التي كانت فيما مضى تخلع على الحياة معنى وأمناً. ورأينا أن الفرد لا يمكن أن يتحمل هذه العزلة؛ فهو بوصفه كائناً منعزلاً مغلوب على أمره تماماً بالنسبة إلى العالم الخارجي ولذا فهو عميق الخوف منه؛ وبسبب عزلته، تفكّكت وحدة العالم في نظره ففقد أية نقطة للتوجّه. ولهذا تتغلّب عليه الشكوك المتعلّقة بذاته، وبمعنى الحياة، وأخيراً أي مبدأ يستطيع بموجبه أن يوجّه أفعاله. والعجز والشكّ كلاهما يشلّ الحياة، ولكي يعيش الإنسان يحاول الهروب من الحرية، الحرية االسلبية [التحرر]. فيندفع إلى عبودية جديدة. وهذه العبودية مختلفة عن الروابط الأولّية، التي لم ينفصل عنها كلياً، ولو أن السلطات أو الجماعات الاجتماعية تهيمن عليه. والهروب لا يعيد إليه أمنه المفقود، ولكنه يساعده فقط على نسيان ذاته بوصفها كياناً منفصلاً. ويعثر على أمن هشّ على حساب التضحية بسلامة ذاته الفردية. ويختار فقدان ذاته ما دام لا يقوى

على تحمّل أن يكون وحيداً . وهكذا فالحرية- بوصفها تحرراً من - تُفضي إلى عبودية جديدة .

فهل يصلح تحليلنا لاستنتاج أنه توجد حلقة محتومة تسير من الحرية إلى التبعية الجديدة؟ وهل التحرر من الروابط الأولّية يجعل الفرد وحيداً ومنعزلاً بحيث لا مندوحة عن أن يهرب إلى عبودية جديدة؟ وهل يتماثل **الاستقلال** والحرية مع **الانعزال** والخوف؟ أم توجد حالة حرية إيجابية يوجد فيها الفرد بوصفه ذاتاً مستقلة ومع ذلك لا يكون منعزلاً بل متحداً بالعالم، بالبشر الآخرين، وبالطبيعة؟ .

نعتقد أنه توجد إجابة بالإيجاب، وأن عملية نموّ الحرية لا تشكّل حلقة مرذولة(*) وأن المرء يمكن أن يكون حراً ومع ذلك ليس وحيداً، ونقدياً ومع ذلك ليس مملوءاً بالشكوك، ومستقلاً ومع ذلك جزءاً متمّماً للجنس البشري . وهذه الحرية يمكن أن يبلغها الإنسان بتحقيق ذاته، بأن يكون ذاتَه . فما هو تحقيق الذات؟ كان الفلاسفة المثاليون يعتقدون أن تحقيق الذات يمكن تحقيقه بالبصيرة العقلية وحدها . وأصرّوا على انقسام الشخصية الإنسانية، بحيث يمكن لعقل الإنسان أن يقمع طبيعته ويحرسها . ولكن كان نتيجةَ هذا الانقسام أن انشلّت لا الحياة الانفعالية وحسب بل كذلك ملكاته العقلية . فالعقل، بصيرورته حارساً موضوعاً لمراقبة سجينته، الطبيعة، قد صار هو ذاته سجيناً؛ وبذلك انشلّ كلا جانبي الشخصية الإنسانية، العقل والانفعال . ونعتقد أن تحقيق الذات لا يُنجزه فعل التفكير وحده بل كذلك تحقيق الشخصية الكلية للإنسان، بالتعبير الفعّال عن الإمكانيات الانفعالية والعقلية . وهذه الإمكانيات موجودة في كل فرد؛ ولا تصير حقيقية إلا إلى الحدّ الذي يعبّر فيه عنها . وبكلمات أخرى، **إن الحرية الإيجابية عبارة عن النشاط العفوي للشخصية الكلية المتكاملة** .

(*) الحلقة المرذولة :vicious circle هي الوضع الذي تخلق فيه أية محاولة لحل مشكلةٍ مشكلاتٍ جديدة تُفضي إلى العودة إلى الوضع الأصلي . (المترجم)

ونحن نقارب هنا مشكلة من أصعب مشكلات علم النفس: مشكلة العفوية. ومحاولة البحث في هذه المشكلة بصورة تفي بالمطلوب تقتضي كتاباً آخر. وعلى أية حال، وعلى أساس ما قلناه إلى الآن، من الممكن أن نصل إلى فهم للصفة الماهوية في النشاط العفوي بوساطة التضاد. إن النشاط العفوي ليس نشاطاً إلزامياً، يدفع الفردَ إليه انعزاله وعجزه؛ وليس نشاط الإنسان الآلي، الذي هو الأخذ غير النقدي بالنماذج المقترحة من الخارج. إن النشاط العفوي هو النشاط الحر للذات ويتضمّن، من الوجهة السيكولوجية، ما يعنيه الجذر اللاتيني للكلمة sponte حرفياً: من الإرادة الحرة للمرء. ولا نعني بالنشاط «فعل شيء ما»، بل صفة النشاط الإبداعي التي يمكن أن تعمل في تجارب المرء الانفعالية، والعقلية، والحسية وإرادة المرء كذلك. وإحدى مقدّمات هذه العفوية هي قبول الشخصية الكلية وإلغاء الانقسام بين «العقل»، و«الطبيعة»؛ لأنه لا يكون النشاط العفوي ممكناً إلا إذا لم يكبت الإنسان الأجزاء الأساسية لذاته، وصار صريحاً مع ذاته، ووصلت مجالات الحياة المختلفة إلى تكامل جوهري.

ومع أن العفوية ظاهرة نادرة نسبياً في ثقافتنا، فلسنا خلواً منها تماماً. وللمساعدة على فهم هذه المسألة، أود أن أذكّر القارئ ببعض الحالات التي فيها تلوح فينا جميعاً لمحة من العفوية.

أولاً، نحن نعرف الأفراد الذين هم عفويون -أو كانوا كذلك- وكان تفكيرهم، وإحساسهم، وعملهم تعبيراً عن ذواتهم لا عن إنسان آلي. وهؤلاء الأفراد معروفون عندنا على الأغلب بوصفهم فنانين. وفي واقع الأمر، فإن الفنان يمكن تعريفه بأنه يستطيع أن يعبّر عن ذاته بعفوية. وإذا كان هذا تعريف الفنان -وقد عرّفه بلزاك على هذا النحو تماماً- فيجب أن يدعى بعض الفلاسفة والعلماء فنانين كذلك، في حين يختلف الآخرون عنهم اختلاف المصوّر الفوتوغرافي ذي الطراز القديم عن الرسام المبدع. وهناك أفراد آخرون، وإن كانت تعوزهم القدرة على

التعبير عن أنفسهم في وسيط خارج الذهن كما يعبّر الفنان -أو ربما مجرد التدريب على ذلك، فإنهم يمتلكون العفوية ذاتها. ومع ذلك، فوضع الفنان عرضة للانجراح، لأن الفنان الناجح هو وحده في الحقيقة مَنْ تُحترم فرديته وعفويته؛ وإذا لم ينجح في بيع فنه، ظلّ في نظر معاصريه، غريب الأطوار، «عصابياً». والفنان في هذه المسألة في وضع شبيه بوضع الثوري طيلة التاريخ. فالثوري الناجح رجل دولة، والثوري غير الناجح مجرم.

ويقدّم الأطفال الصغار المثال على العفوية. إن لهم القدرة على أن يشعروا ويفكّروا **شعورهم وتفكيرهم**؛ وتظهر هذه العفوية فيما يقولونه ويفكرون فيه، وفي الأحاسيس التي يعبّرون عنها في وجوههم. وإذا سأل المرء ما الذي يؤدّي إلى الانجذاب إلى الأطفال الصغار بالنسبة إلى جلّ الناس فأعتقد، بقطع النظر عن الأسباب العاطفية والتقليدية، أن الجواب يجب أن يكون هو هذه الصفة المميّزة التي هي العفوية. وهي تستهوي بعمق كل شخص لم تمت روحه إلى حد فقدانه القدرة على فهمها. وفي واقع الأمر، لا شيء أشدّ جاذبية وإقناعاً من العفوية سواء أوجدت في طفل، أم فنان، أم في أولئك الناس الذين لا يمكن جمعهم وفقاً للعمر أو العمل.

ويمكن لجلّنا أن يلاحظوا على الأقلّ لحظات من العفوية هي في الوقت ذاته لحظات السعادة الحقيقية. وسواء أكان الأمر إدراكاً جديداً وعفوياً لمنظر طبيعي، أم استلالاً لحقيقة نتيجةً لتفكيرنا، أم لذة حسية ليست مقولبة، أم انبجاساً لمحبة شخص آخر -فنحن جميعاً نعرف في هذه اللحظات ما هو الفعل العفوي وقد تكون لدينا رؤية لما يمكن أن تكون عليه الحياة الإنسانية إذا لم تكن هذه الخبرات حوادث نادرة وغير محروثة على هذا النحو.

ولماذا يكون النشاط العفوي هو الرد على مشكلة الحرية؟ قلنا إن الحرية السلبية بحد ذاتها تجعل الفرد كائناً منعزلاً، علاقته بالعالم بعيدة وغير موثوق بها

وذاته ضعيفة ومهدَّدة باستمرار. والنشاط العفوي هو إحدى الطرق التي يمكن بها للإنسان التغلّب على هَوْل الوحدة من دون التضحية بسلامة ذاته؛ لأن الإنسان في التحقيق العفوي للذات يوحّد نفسه مجدَّداً بالعالم-بالإنسان، وبالطبيعة، وبنفسه. والحب هو العنصر الأول لهذه العفوية؛ وليس الحبّ بوصفه ذوبان الذات في شخص آخر، وليس الحب بوصفه امتلاك شخص آخر، بل الحب بوصفه التأكيد العفوي للآخرين، بوصفه اتحاد الفرد بالآخرين على أساس المحافظة على الذات الفردية. وتكمن الصفة الدينامية للحب في هذا التقاطب ذاته. وهو أنه ينشأ من الحاجة إلى التغلّب على الانفصال، ويؤدي إلى الاتحاد -ومع ذلك لا تُلغى الفردية فيه. والعمل هو العنصر الآخر؛ وليس العملَ بوصفه نشاطاً إلزامياً للنجاة من الوحدة، ولا العمل بوصفه علاقة بالطبيعة هي علاقة سيطرة عليها من جهة، ومن جهة أخرى علاقة عبادة وعبودية للمنتجات التي صنعتها أيدي الإنسان، بل هي العمل بوصفه إبداعاً يصير فيه الإنسان متّحداً بالطبيعة بفعل الإبداع. وما يصدق على الحب والعمل يصدق على كل فعل إبداعي، سواء أكان تحقيقاً للذّة حسية أم مشاركة في حياة سياسية للجماعة. إنه يؤكّد فردية الذات وفي الوقت عينه يوحّد الذات بالإنسان والطبيعة. إن الانقسام الأساسي الذي هو صميمي في الحرية -ميلاد الفردية وألم الوحدة- يحلّه الفعل الإبداعي للإنسان على أرفع مستوى.

والفرد في كل نشاط عفوي يتقبّل العالم بشوق. ولا يقتصر الأمر على أن ذاته الفردية تظلّ سليمة؛ بل تصير أقوى وأصلب. **لأن الذات تكون قوية عندما تكون نشيطة**. ولا توجد قوة حقيقية في الامتلاك في حد ذاته، لا في امتلاك الملكية المادية ولا امتلاك الأشياء والاحتيال عليها؛ فما نستخدمه لا ينتمي إلينا لمجرد أننا نستخدمه. وما ينتمي إلينا ليس إلا ما نرتبط به بصدق في نشاطنا الإبداعي، سواء أكان شخصاً أم شيئاً غير حي. ولا تمنح القوة للذات إلا تلك الخصائص التي تنجم عن نشاطنا العفوي ومن ثم تشكّل الأساس لسلامتها.

والعجز عن الفعل عفوياً، عن تعبير المرء عما يشعر به ويفكر فيه بصدق، وما ينجم عن ذلك من ضرورة تقديم المرء ذاتاً زائفة إلى الآخرين وإلى نفسه، إنما هو جذر الإحساس بالدونية والضعف. وسواء أكنا مدركين لذلك أم لا، فلا شيء أشد خزياً من ألاّ نكون أنفسَنا، ولا شيء يمنحنا عزة النفس والسعادة أعظم من أن نفكّر فيما ينتمي إلينا ونشعر به ونقوله.

وهذا يتضمن أن ما يهمّ هو النشاط من حيث هو، عمليته لا نتيجته. وفي ثقافتنا ينصبّ التأكيد على العكس تماماً. فنحن ننتج لا للاغتباط المحسوس بل للغرض المجرد الذي هو بيع سلعتنا؛ ونعتقد أننا نستطيع أن نحظى بأي شيء مادي بشرائه، وهكذا تصبح الأشياء أشياءنا بمعزل عن جهدنا الإبداعي في صلتنا بها. وعلى المنوال ذاته ننظر إلى خصائصنا الشخصية ونتيجة جهودنا على أنها سلع يمكن أن تباع مقابل المال، والجاه، والسلطة. وهكذا يتحوّل التأكيد من الاغتباط الحالي بالنشاط الإبداعي إلى قيمة المنتَج المنتهي. وبذلك يخسر الإنسان لا الاغتباط الذي يمكن أن يمنحه السعادة الحقيقية -خبرة نشاط اللحظة الحاضرة- ويتعقّب شبحاً يتركه خائب الرجاء حالما يعتقد أنه أمسك به- بالسعادة الوهمية التي تُدعى النجاح.

وإذا أدرك الفرد ذاته بالنشاط العفوي فوصل بذلك نفسه بالعالم، كفّ عن أن يكون ذرّة منعزلة؛ وأصبح هو والعالم جزءاً من كلٍّ منبنٍ في بنية؛ وصار له مكانه الملائم، وزال بذلك الشكّ المتعلّق بذاته وبمعنى الحياة. وقد نشأ هذا الشكّ من انفصاله ومن إحباط الحياة؛ وعندما يستطيع أن يعيش، لا إلزامياً ولا آلياً بل عفوياً، يزول الشكّ. فهو يدرك أنه فرد نشيط وإبداعي ويتبيّن أنه **لا يوجد إلا معنى واحد للحياة: هو فعل العيش ذاته**.

وإذا تغلّب الفرد على الشك الأساسي المتعلّق بنفسه وبمكانه في الحياة، كان موصولاً بالعالم بتقبّله بسرور في فعل العيش الإبداعي، واكتسب القوة بوصفه فرداً واكتسب الأمن. على أن هذا الأمن يختلف عن الأمن الذي تتميز به الحالة ما قبل

الفـردية على النحـو الذي يخـتلف فـيـه الارتـبـاط الجـديد بـالعـالم عن الارتبـاط بالروابط الأولّية. وليس الأمن الجديد راسخاً في الحماية التي ينالها الفرد من قوة أعلى خارج نفسه؛ وليس هو الزمن الذي تُحذَف منه الصفة المأساوية للحياة. إن الأمن الجـديد دينامي؛ وليس قـائمـاً على الحـمـاية، بل على النشـاط العـفـوي للإنسان. إنه الأمن الذي يكتسبه النشاط العفوي للإنسان في كل لحظة. إنه الأمن الذي لا يمكن أن تقـدمّـه إلا الحـرية، والذي لا يحتـاج إلى أوهام لأنه أزال تلك الشروط التي تقتضي الأوهام.

وتتضمن الحرية الإيجابية بوصفها تحقيق الذات التأكيد الوافي لفرادة الفرد. فالبشر يولدون متساوين ولكنهم يولدون مختلفين كذلك. وأساس هذا الاختلاف هو الجـهـاز الموروث، الفـيـزيولوجي والذهني، الذي يبـدؤون به الحيـاة. والذي تضاف إليه كوكبة خاصة من الظروف والتجارب التي يصادفونها. وهذا الأساس الفردي للشـخصية متـمـاثل قليلاً مع أي أسـاس آخر لكائنين عضـويين متـمـاثلين فيزيائياً. والنمو الحقيقي للذات هو على الدوام نموّ على هذا الأساس الخاص؛ إنه نموّ عضوي، إنه تفتُّح نواة خاصة بهذا الشخص وبه وحده. وخلافاً لذلك، فنموّ الإنسان الآلي ليس نمواً عضوياً. وينسدّ السبيل أمام نموّ أساس الذات وتُفرض على هذه الذات ذات زائفة، وهي في ماهيتها -كما رأينا- دمجٌ لنماذج تفكير وشعور خارجية. وليس النمو العضوي ممكناً إلا بشرط الاحترام الفائق لغرابة الذات عن الأشخاص الآخرين وكذلك عن ذاتنا. وهذا الاحترام والرعاية لفرادة الذات هو أجلّ إنجاز للثقافة البشرية وهذا الإنجاز هو ذاته اليوم في خطر.

وفرادة الذات لا تناقض مـبـدأ المساواة أبداً. فـفـرضـيـة أن الناس يولدون متساوين تعني ضمناً أنهم جميعاً يشتركون في الخصائص الإنسانية الأساسية ذاتها، وأنهم يشتركون في مصير البشر الأساسي، وأن لهم جميعاً حقاً لا يمكن نزعه في الحرية والسعـادة. وتعني فـضـلاً عن ذلك أن العـلاقـة التي تجـمـعـهم هي عـلاقـة

التضامن، لا علاقة السيطرة -الخضوع. وما لا يعنيه مفهوم المساواة هو أن البشر كلهم متشابهون. وهذا المفهوم للمساواة مستمد من الدور الذي يؤديه الفرد في نشاطاته الاقتصادية. ففي العلاقة بين الإنسان الذي يشتري والذي يبيع، تُحذف الاختلافات الملموسة في الشخصية. والشيء الوحيد الذي يهمّ في هذه الحالة، هو أن أحدهما لديه شيء يبيعه ولدى الآخر مال يشتريه به. وفي الحياة الاقتصادية لا يختلف إنسان عن الآخر؛ وبوصفهم أشخاصاً حقيقيين يختلفون، ورعاية الفرادة هي ماهية الفردية.

وتتضمن الحرية الإيجابية كذلك المبدأ الذي فحواه أنه لا توجد سلطة أعلى من هذه الذات الفردية الفريدة، وأن الإنسان هو مركز حياته وغرضها؛ وأن نموّ فردية الإنسان وتحقيقها هما غاية لا يمكن إخضاعها لأغراض يُفترض أن لها رفعة أكبر. وقد يثير هذا التأويل اعتراضات جدّية. ألا يفترض ذلك الأنانية غير المكبوحة؟ أليس نفياً لفكرة التضحية في سبيل مثل أعلى؟ ألن يؤدّي قبوله إلى الفوضى؟ إن هذه الأسئلة قد سبق بالفعل أن أجيب عنها، تصريحاً من جهة، وتضميناً من جهة أخرى، في أثناء بحثنا السابق. وعلى أية حال، فإنها أكثر أهمية من ألاّ نقوم بمحاولة أخرى لتوضيح الإجابات وتجنّب سوء الفهم.

إن القول بأنه يجب ألا يكون الإنسان خاضعاً لأي شيء أعلى منه لا ينكر رفعة المثل العليا. بل على العكس، إنه التأكيد الأقوى للمثل العليا. ولكنه يرغمنا على التحليل النقدي لما يعنيه المثل الأعلى. والمرء ميال اليوم عموماً إلى افتراض أن المثل الأعلى هو أي هدف لا ينطوي تحقيقه على كسب مادي، وأي شيء يكون المرء مستعداً من أجله للتضحية بالغايات الأنانية. إنه مفهوم سيكولوجي محض- بل حتى مفهوم نسبوي- للمثل الأعلى. ومن وجهة النظر هذه فإن الفاشي، المدفوع بالرغبة في إخضاع نفسه لسلطة أعلى وفي الوقت ذاته في قهر شعب آخر، لديه مثل

أعلى شأن الإنسان الذي يحارب من أجل المساواة والحرية الإنسانيتين. وعلى هذا الأساس لا يمكن أن تُحلّ مشكلة المثل العليا.

علينا أن نتبيّن الاختلاف بين المثل العليا الحقيقية والوهمية، الذي هو جوهري كالاختلاف بين الحق والباطل. إن لكل المثل الحقيقية شيئاً مشتركاً: إنها تعبّر عن الرغبة في شيء لم يتمّ إنجازه بعد ولكنه مرغوب فيه لمقاصد نموّ الفرد وسعادته[1]. وقد لا نعلم دائماً ما يفيد هذه الغاية، وقد نختلف حول وظيفة هذا المثل الأعلى أو ذلك على أساس النموّ الإنساني، ولكن ذلك ليس تسويغاً للنسبوية التي تقول إننا لا نستطيع أن نعرف ماذا يرفد الحياة وماذا يعترض سبيلها. إننا لسنا متيقّنين دائماً ما هو الغذاء الصحي وما هو غير الصحي، ومع ذلك لا نستنتج أنه ليس لدينا سبيل من أي نوع لتبيّن السُّم. وعلى النحو ذاته نستطيع أن نعرف، إذا أردنا، ما المسمِّم للحياة الذهنية [أي النفسية]. نعرف أن الفقر والإرهاب والانعزال **ضد** الحياة؛ وأن كل شيء يخدم الحرية ويخدم الشجاعة والقوّة في أن يكون المرء ذاته هو **من أجل** الحياة. إن ما هو جيد أو سيّئ بالنسبة إلى الإنسان ليس سؤالاً ميتافيزيقياً، بل هو سؤال تجريبي يمكن أن يجاب عنه على أساس تحليل طبيعة الإنسان والتأثير الذي يكون لبعض الظروف فيه.

ولكن ماذا بشأن «مُثُل أعلى» كمُثُل الفاشيين العليا الموجَّهة قطعاً ضد الحياة؟ وكيف يمكن أن نفهم أن البشر يتّبعون هذه المثل العليا الزائفة بالحماسة التي يتّبع بها الآخرون المثل العليا الصحيحة؟ إن الإجابة عن هذا السؤال توفّرها اعتبارات سيكولوجية معيَّنة. وترينا ظاهرة المازوخية أن البشر يمكن اجتذابهم إلى خبرة الألم أو الخضوع. وليس هناك شك في أن الألم أو الخضوع أو الانتحار نقائض لأهداف العيش الإيجابية. ومع ذلك يمكن أن تعاش تجربة هذه الأهداف ذاتياً على أنها سارّة

---

(1)Cf Max Otto, **The Human Enterprise**, T. S. Croft, New York, 1940, Chaps. IV and V.

وجذّابة. والانجذاب إلى ما هو مؤذٍ في الحياة هو الظاهرة التي تستحق أكثر من غيرها اسم الانحراف المرَضي. وقد افترض علماء نفسيون أن خبرة السرور وتجنّب الألم هي المبدأ الصحيح الوحيد الذي يرشد العمل الإنساني؛ إلا أن علم النفس يمكن أن يظهر أن الخبرة الذاتية للسرور أو اللذة ليست معياراً كافياً لقيمة سلوك معيّن على أساس السعادة الإنسانية. وتحليل الظواهر المازوخية حالة في صدد الموضوع. ويظهر هذا التحليل أن الإحساس باللذة أو السرور يمكن أن يكون نتيجة انحراف مَرَضي وما يثبته حول المعنى الموضوعي للتجربة ضئيل ضآلة ما من شأن المذاق الحلو للسمّ أن يثبته حول وظيفته بالنسبة إلى الكائن الحي[1]. وهكذا نصل إلى تعريف المثل الأعلى الحقيقي بأنه هدف يرفد نموّ الذات وحريتها وسعادتها، وإلى تعريف المثل العليا الوهمية بأنها الأهداف الإلزامية وغير العقلية التي هي تجارب جذّابة ذاتياً (كالدافع إلى الخضوع)، ولكنها فعلياً مؤذية للحياة. ومتى ما قبلنا هذا التعريف، صحّ بالتالي أن المثل الأعلى الحقيقي ليس قوة مستترة تعلو على الفرد، بل أنه تعبير مبين عن التأكيد الأقصى للذات. وأي مثل أعلى يكون على تضاد مع هذا التأكيد يبرهن بهذه الحقيقة الواقعة تحديداً على أنه ليس مثلاً أعلى بل هو هدف مَرَضي.

ونصل من ثَمّ إلى مسألة أخرى، هي مسألة التضحية. فهل تعريفنا للحرية بأنها عدم الخضوع لأية سلطة **أعلى** يستبعد التضحيات، ومن ضمنها تضحية المرء بحياته؟

---

(١) تفضي المسألة المبحوث فيها الآن إلى قضية ذات أهمية بالغة أودّ على الأقل أن أذكر منها: أن مشكلات الأنظمة الأخلاقية يمكن أن يوضحها علم النفس الدينامي. ولن يكون علماء النفس ذوي عون في هذا الاتجاه إلا عندما يستطيعون أن يروا متات المشكلات الأخلاقية بالصلة إلى فهم الشخصية. وأيّ علم نفسيّ، ومنه علم النفس عند فرويد، يعالج هذه المشكلات على أساس مبدأ اللذة، يخفق في فهم قطاع مهم من الشخصية، ويترك المجال للمذاهب الأخلاقية الدوغمائية وغير التجريبية. وتحليل حب الذات، والتضحية المازوخية، والمثل العليا كالتحليل المقدَّم في هذا الكتاب يوفّر الأمثلة الإيضاحية لهذا المجال من علم النفس وفلسفة الأخلاق وهو يستوجب المزيد من التوسّع.

إنها مسألة ذات أهمية خاصة في هذه الأيام، عندما تنادي الفاشيّة بأن التضحية بالذات هي القيمة العليا وتؤثّر في الكثير من الناس بطبيعتها المثالية. إن الإجابة عن هذا السؤال يترتّب عليها منطقياً ما قيل حتى الآن. إذ يوجد نمطان للتضحية مختلفان كل الاختلاف. وإحدى الحقائق المأساوية في الحياة أنه يمكن أن يحدث التنازع بين مطالب ذاتنا الجسدية وأهداف ذاتنا الذهنية [=النفسية]؛ وأننا قد نضطر بالفعل إلى التضحية بذاتنا الجسدية لكي ندافع عن سلامة ذاتنا الروحية. ولن تفقد التضحية صفتها المأساوية أبداً. فليس الموت حلواً، ولو أنه قُبِل من أجل المثل الأعلى. إنه مرير بصورة يتعذّر التعبير عنها، ومع ذلك يمكن أن يكون التأكيدَ الأقصى لفرديّتنا. وهذه التضحية تختلف جوهرياً عن «التضحية» التي تعظ الفاشيّة بها. ففيها لا تكون التضحية الثمن الأعلى الذي يمكن أن يضطر الإنسان إلى دفعه تأكيداً لذاته، بل هي غاية في ذاتها. وهذه التضحية المازوخية ترى تحقيق الحياة في نفيها تماماً، في مَحْق الذات. إن التعبير الأسمى الوحيد عما تهدف الفاشيّة إليه في كل تشعّباتها- هو مَحْق الذات الفردية والخضوع التام لسلطة أعلى. وهي انحراف عن التضحية الحقيقية كما أن الانتحار هو الحدّ الأقصى من الانحراف عن الحياة. وتفترض التضحية الحقيقية المرام الذي لا ينثني عن السلامة الروحية. وتضحية الذين فقدوها لا تستر إلا إفلاسهم الأخلاقي.

وأحد الاعتراضات الأخيرة التي يمكن أن تصادَف هو: إذا سُمح للأفراد أن يتصرفوا بحرية بمعنى العفوية، وإذا لم يعترفوا بسلطة أعلى من ذواتهم، ألن تكون الفوضى هي النتيجة المحتومة؟ بالنظر إلى أن كلمة الفوضى تمثّل الأنانية الطائشة والتدميرية، فإن العامل المحدِّد يعتمد على فهم الطبيعة الإنسانية. ولا يسعني إلا أن ألمّح إلى ما تمت الإشارة إليه في الفصل الذي يعالج آليات الهروب: وهو أن الإنسان ليس جيداً ولا رديئاً؛ وأن في الحياة ميلاً صميمياً إلى النمو، والامتداد، والتعبير عن الإمكانيات؛ وأنه إذا أُحبطت الحياة، وإذا انعزل الفرد وتغلّب عليه

الشك أو الإحساس بالوحدة والعجز، كان مدفوعاً إلى التدميرية واشتهاء السيطرة والخضوع. وإذا تأسّست الحرية على أنها **الحرية في** [= الحرية الإيجابية]، واستطاع الإنسان تحقيق ذاته تماماً وبصورة لا هوادة فيها، فإن السبب الأساسي لدوافعه الاجتماعية سوف يزول ولن يكون خطراً إلا الفرد المريض أو الشاذ. وهذه الحرية لم تتحقق في تاريخ البشر، ومع ذلك كانت مثلاً أعلى يتشبّث به البشر ولو أنه كثيراً ما جرى التعبير عنه بأشكال مبهمة وغير عقلية. وليس هناك ما يسوّغ أن نستغرب لماذا تُرينا مدوّنات التاريخ الكثير من القسوة والتدميرية. وإذا كان هناك ما يستحق أن يُدهشنا - ويشجّعنا- فأعتقد أنه هو أن الجنس البشري، على الرغم من كل ما حدث للبشر، قد حافظ على - وأظهر بالفعل- خصائص مثل الكرامة، والشجاعة، وكرم الأخلاق، واللطف كما نجدها طيلة التاريخ وفي عدد لا يُحصى من الأفراد اليوم.

وإذا كان المرء يعني بالفوضى أن الفرد لا يعترف بأي نوع للسلطة، فالجواب موجود فيما قيل حول الاختلاف بين السلطة العقلية وغير العقلية. والسلطة العقلية- كالمثل الأعلى الحقيقي- تمثّل أهداف نموّ الفرد وامتداده. ولهذا فهي من حيث المبدأ لا تتنازع مع الفرد وأهدافه الحقيقية، لا المرَضيّة.

وقد كانت فرضية هذا الكتاب هي أن للحرية معنى مزدوجاً عند الإنسان الحديث هما: أنه تحرّر من السلطات التقليدية وصار «فرداً»، ولكنه صار إلى ذلك منعزلاً، وعاجزاً، ووسيلة لأغراض خارج ذاته ومغترباً عن نفسه وعن الآخرين؛ ثم إن هذه الحالة تُضعضع ذاته وتضعفه وترعبه، وتجعله مستعداً للخضوع لأنواع جديدة من الروابط. ومن جهة أخرى، فإن الحرية الإيجابية متماثلة مع التحقيق الكامل لإمكانيات الفرد، بالإضافة إلى قدرته على العيش بنشاط وعفوية. وقد وصلت الحرية إلى مرحلة حرجة حيث تهدّد بالتحول إلى نقيضها، مدفوعة بمنطق

ديناميتها. ويعتمد مستقبل الديمقراطية على تحقيق المذهب الفردي الذي كان الهدف الأيديولوجي للفكر الحديث منذ عصر النهضة. وليست الأزمة الثقافية والسياسية في عصرنا ناشئة عن أنه يوجد الكثير من الفردانية بل عن أن ما نعتقد أنه فردانية قد صار صَدَفة خاوية. وليس انتصار الحرية بالممكن إلا إذا نمت الديمقراطية حتى صارت مجتمعاً يكون فيه الفرد، نموّه وسعادته، غايةَ الثقافة ومقصدها، ولا تحتاج فيه الحياة إلى أي تسويغ بالنجاح أو أي شيء آخر، ولا تقوم أية سلطة خارج الفرد بإخضاعه أو الاحتيال عليه، سواء أكانت السلطةُ الدولةَ أم الآلة الاقتصادية؛ وأخيراً صارت مجتمعاً لا يقوم فيه ضمير الفرد ومثُله على إدخال المطالب الخارجية في نفسه، بل يكون حقاً ضميرَ «ه» ومثُلَ «ـه» التي تعبّر عن الأهداف الناجمة عن خصوصية ذاته. وهذه الأهداف لم يكن في المقدور تحقيقها تماماً في أي عصر سابق للتاريخ الحديث؛ وكان لا بد من أن تظلّ أهدافاً أيديولوجية إلى حد كبير، لانعدام الأساس المادي لنشوء المذهب الفردي الحقيقي. وقد خلقت الرأسمالية هذه المقدمة. ومشكلة الإنتاج تُحَلّ- من حيث المبدأ على الأقل- ويمكن أن نتصور مستقبلاً للوفرة، لا يعود فيه القتال من أجل الامتيازات الاقتصادية تحتّمه الندرة الاقتصادية. والمشكلة التي نواجهها اليوم هي مشكلة تنظيم القوى الاجتماعية والاقتصادية، بحيث يمكن للإنسان- بوصفه عضواً في مجتمع منظَّم- أن يصبح سيد هذه القوى ويكفّ عن كونه عبدها.

وقد أكّدتُ الجانب السيكولوجي للحرية، ولكنني حاولت كذلك أن أُظهر أن المشكلة السيكولوجية لا يمكن أن تنفصل عن الأساس المادي للوجود الإنساني، عن بنية المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. ويترتّب على هذه المقدّمة أن تحقيق الحرية السلبية [=التحرر] والفردانية مرتبط كذلك بالتغيرّات الاقتصادية والاجتماعية التي ستسمح للفرد بأن يصير حراً على أساس تحقيق ذاته. وليس هدف هذا الكتاب أن يعالج المشكلات الاقتصادية الناجمة عن تلك المقدمة أو أن

يقدّم صورة للخطط الاقتصادية من أجل المستقبل. ولكنني لا أود أن أترك أي شك يتعلق بالاتجاه الذي أعتقد أن الحل يكمن فيه.

يجب أن يقال أولاً: ليس في وسعنا أن نخسر أي مُنْجَز من منجزات الديمقراطية الحديثة- سواء أكان المنجزَ الأساسي الذي هو الحكومة التمثيلية، أي الحكومة التي ينتجها الشعب والمسؤولة أمام الشعب، أم أي حق من الحقوق التي يكفلها لكل مواطن ما يسمى «**البيان الرسمي لحقوق المواطن**». ولا يمكن أن نقبل بحلٍّ وسط حيال المبدأ الديمقراطي الأحدث وهو أنه لن يُسمَح بأن يجوع أي فرد، وأن المجتمع مسؤول عن كل أعضائه، وأنه لن يجري تخويف أي شخص لقبول الخضوع وخسارة عزة نفسه الإنسانية عبر الخوف من البطالة والجوع الشديد. وليس من الواجب المحافظة على هذه المبادئ الأساسية وحسب؛ بل من الواجب تقويتها وتوسيعها.

ومع أن هذا المعيار في الديمقراطية قد تحقّق- ولو كان بعيداً عن الكمال- فهو ليس كافياً. فتقدُّم الديمقراطية يكمن في زيادة الحرية الفعلية، والمبادرة، وعفوية الفرد، لا في بعض الأمور الخاصة والروحية فقط، بل فوق كل ذلك في النشاط الأساسي لوجود كل إنسان، في عمله.

ما هي الشروط العامة لذلك؟ إن الصفة غير العقلية وغير التخطيطية في مجتمعنا يجب أن يحلّ محلها اقتصاد مخطَّط له يمثّل الجهد التخطيطي والمشترك للمجتمع من حيث هو. وعلى المجتمع أن يسيطر على المشكلة الاجتماعية بالصورة العقلية التي سيطر بها على الطبيعة. وأحد شروط ذلك هو إزالة الحكم السرّي للذين هم، على الرغم من قلة عددهم، يمارسون سلطة اقتصادية كبيرة من دون أية مسؤولية أمام الذين يعتمد مصيرهم على قراراتهم. ويمكن أن ندعو هذا النظام الجديد باسم الاشتراكية الديمقراطية ولكن الاسم لا يهم؛ فكل ما يهمّ هو أن نؤسّس

نظاماً اقتصادياً عقلياً يخدم أغراض الشعب. واليوم لا يقتصر الأمر على أن الأكثرية الهائلة من الشعب ليست لديها سيطرة على كامل الآلة الاقتصادية، ولكنها تمتلك فرصة ضئيلة لإظهار المبادرة الحقيقية والعفوية في العمل الخاص الذي تقوم به. إن أعضاءها «يجري الاحتيال عليهم»، ولا يتوقَّع منهم شيء أكثر من أن يقوموا بما يقال لهم. ولا يمكن للفرد أن يُسهم في المسؤولية ويستخدم الذكاء الإبداعي في عمله إلا في الاقتصاد المخطَّط له الذي تسيطر فيه الأمة بأسرها عقلياً على القوى الاقتصادية والاجتماعية. وكل ما يهمّ هو أن تعاد فرصة النشاط الحقيقي إلى الفرد؛ وأن تتماثل مقاصد المجتمع ومقاصده، لا تماثلاً أيديولوجياً بل في الواقع؛ وأن يبذل جهده ونشاطه العقلي في العمل الذي يقوم به، بوصفه شيئاً يمكن أن يشعر بأنه مسؤول عنه لأن له معنى ومقصداً على أساس غاياته الإنسانية. ويجب أن نُحِلّ التعاون النشيط والذكي محل الاحتيال على البشر، وأن نمتد بمبدأ حكم الشعب، بالشعب، ولأجل الشعب، من المجال السياسي الصوري إلى المجال الاقتصادي.

والسؤال هل يرفد النظام الاقتصادي والسياسي قضية الحرية لا يمكن أن يجاب عنه على المستوى السياسي والاقتصادي وحده. والمعيار الوحيد لتحقيق الحرية هو هل يشارك الفرد بفعالية في تقرير حياته وحياة المجتمع، ولا يتمّ ذلك في فعل الاقتراع الصوري وحده بل في نشاطه اليومي، وفي عمله، وفي علاقاته بالآخرين. وإذا قَصَرت الديمقراطية السياسية نفسها على المجال السياسي المحض، فلا يمكن أن تقاوم مفعول النتائج الناشئة عن عدم الأهمية الاقتصادية للفرد العادي مقاومة مجدية. ولكن المفهومات محضَ الاقتصادية مثل تأميم وسائل الإنتاج ليست كافية كذلك. وأنا لا أفكّر هنا في الاستعمال المخادع لكلمة الاشتراكية كما طُبِّقت- لأسباب تلائم الغرض التكتيكي- في «الاشتراكية القومية». وأضع في ذهني روسيا حيث أصبحت الاشتراكية كلمة خادعة؛ لأنه مع أن تأميم وسائل

الإنتاج قد حدث، فإن بيروقراطية قوية تحتال بالفعل على جمهور هائل من السكان؛ وهذا يمنع بالضرورة نموّ الحرية والفردية، ولو أن السيطرة الحكومية قد تكون مجدية في المصلحة الاقتصادية لأكثرية الشعب.

ولم يجرِ أكثر من اليوم سوء استخدام الكلمات لحجب الحقيقة. فخيانة الحلفاء تسمّى استرضاء، والعدوان العسكري يموَّه بأنه دفاع في وجه الهجوم، وفتح البلدان الصغيرة يُعرف باسم اتفاق صداقة، والقمع الوحشي للسكان قاطبة يُقترف باسم «الاشتراكية القومية». وصارت كلمات الديمقراطية والحرية والفردية موضوعات لسوء الاستخدام هذا أيضاً. وتوجد طريقة وحيدة لتحديد المعنى الحقيقي للاختلاف بين الديمقراطية والفاشيّة. إن الديمقراطية هي نظام يخلق ظروفاً اقتصادية وسياسية وثقافية للنموّ الكامل للفرد. والفاشية نظام، بقطع النظر عن الاسم الذي تُسمّى به، يجعل الفرد خاضعاً لأغراض خارجية ويُضعف نموّ الفردية الحقيقية.

ومن الواضح أن إحدى أكبر الصعوبات في إقامة الشروط المؤدّية إلى تحقيق الديمقراطية تكمن في التناقض بين الاقتصاد التخطيطي والتعاون الفعال بين كل الأفراد. إن الاقتصاد التخطيطي في مجال أي نظام صناعي ضخم يتطلّب قدراً كبيراً من المركزية، ونتيجةً لذلك، بيروقراطية تدير هذه الآلة المركزية. ومن جهة أخرى، فإن السيطرة الفعّالة والتعاون الذي يقدّمه كل فرد وتقدّمه الوحدات الصغرى للنظام الكلي يتطلبان قدراً كبيراً من اللامركزية. وإذا لم يمتزج التخطيط من الأعلى مع المشاركة الفعالة من الأدنى، وإذا لم يجرِ تيار الحياة الاجتماعية باستمرار من الأدنى إلى الأعلى، فإن الاقتصاد التخطيطي سوف يؤدي إلى الاحتيال المتجدّد على الشعب. وحلُّ هذه المشكلة المتعلقة بتوحيد المركزية مع اللامركزية هو مهمة من أكبر مهمات المجتمع. ولكنها بالتأكيد ليست أقلّ قابلية للحل من المشكلات التقنية التي كنا قد حلَلْناها والتي أوصلتنا إلى سيطرة شبه تامة

على الطبيعة. ولكنها لا تُحَلّ إلا إذا عرفنا بوضوح ضرورة القيام بذلك وكان لدينا الإيمان بالناس، وبقدرتهم على رعاية مصالحهم الحقيقية بوصفهم بشراً.

وإلى حد ما فإن مشكلة المبادرة الفردية هي التي تواجهنا مرة أخرى. وقد كانت المبادرة الفردية مثيراً من المثيرات الكبيرة للنظام الاقتصادي والنموّ الشخصي في الرأسماليّة الليبرالية. ولكن هناك تقييدان: فهي لا تُظهر إلا صفتين مختارتين للإنسان، هما إرادته وامتلاكه العقل، في حين تتركه فيما عدا ذلك خاضعاً للأهداف الاقتصادية. وكان مبدأً أدى وظيفته على أفضل وجه في المرحلة التنافسية والخاضعة للفردانية الشديدة من مراحل الرأسمالية والتي كان فيها مجال لوحدات اقتصادية لا تُحصى. واليوم ضاقت هذه الفسحة. ولا يمكن أن يمارس المبادرة الفردية إلا عدد صغير. وإذا أردنا أن نحقّق هذا المبدأ اليوم وأن نوسّعه حتى تصبح الشخصية الكلية حرة، فلن يكون ذلك ممكناً إلا على أساس الجهد العقلي والمشترك للمجتمع في كليته، وبقدر من اللامركزية التي يمكن أن تكفل التعاون النشيط والصادق والحقيقي وتسيطر عليها الوحدات الصغرى للنظام.

ولا يمكن للإنسان أن يتغلب على ما يدفعه الآن إلى اليأس- وحدته وإحساسه بالعجز- إلا إذا سيطر الإنسان على المجتمع وأخضع الآلة الاقتصادية لمقاصد السعادة الإنسانية، وإذا شارك بفعّالية في العملية الاجتماعية. إن الإنسان لا يعاني اليوم من الفقر كما يعاني من أنه قد صار سنّاً في آلة ضخمة، إنساناً آلياً، وأن حياته صارت خاوية وفقدت معناها. وليس الانتصار على كل أنواع الأنظمة التسلّطية بالممكن إلا إذا لم تتراجع الديمقراطية بل اتّخذت موقف الهجوم ومضت في تحقيق ما كان هدفها في القرون الأخيرة. ولن تنتصر على قوى العَدَميّة إلا إذا كان من الممكن لها أن تُشيع في نفوس الناس الإيمان الذي هو أقوى ما يقوى عليه الذهن البشري، الإيمان بالحياة وبالحقيقة، وبأن الحرية هي التحقيق الفعّال والعفوي للذات الفردية.

ملحق
الطبع والعمليّة الاجتماعية

عـالجنا في هذا الكتـاب ترابط العـوامل الاجتـمـاعـيـة- الاقـتـصـادية، والسيكولوجية، والأيديولوجية بتحليل عهود تاريخية معيَّنة مثل عصر الإصلاح الديني والحقبة المعاصرة. ومن أجل القراء المهتمين بالمشكلات النظرية التي ينطوي عليـها هذا التـحليل سـأحاول، في هذا الملحق، أن أبحث باختصار في الأساس النظري العام الذي أُقيم عليه التحليل الملموس.

إننا في دراستنا ردود الأفعال السيكولوجية لجماعة اجتماعية نعالج بنية الطبع عند أعضاء الجماعة، أي بنية طبع أشخاص فرديين؛ ولكننا لا نهتم بالخصوصيات التي يختلف بها هؤلاء الأشخاص بعضهم عن بعض، بل في ذلك الجزء المشترك في جلّ أعضـاء الجـمـاعـة من بنيـة طبعـهم. ويمكن أن نطلق على هذا الطبع **الطبعَ الاجتماعي**. والطبع الاجتماعي هو بالضرورة أقلّ خصوصية من الطبع الفردي. وفي توصيفنا الطبع الفردي نتناول كل الخصال التي تشكّل في التراتب الخاص لأجزائها بنية الشخصية لهذا الفرد أو ذلك. ولا يحتوي الطبع الاجتماعي إلا على انتخاب خصال، **على النواة الماهوية لبنية الطبع عند معظم أعضاء جماعة، تلك النواة التي نشأت نتيجة الأساسي والمشترك من التجارب ونمط الحياة في تلك الجماعة**. ومع أنه سيوجد على الدوام «منحرفون» ذوو بنية طبع مختلفة كلياً، فإن بنية طبع معظم الأعضاء في الجماعة هي تنويعات على هذه النواة، تُحدِثها عوامل

عرَضيّة تتعلق بالولادة والتجارب الحياتية كما تختلف من فرد إلى آخر. وإذا أردنا أن نفهم طبع أحد الأفراد فهماً أوفى، فإن لهذه العناصر التفريقية الأهمية الكبرى. أما إذا أردنا أن نفهم كيف يتمّ حفر المجرى لطاقة بشرية وكيف تعمل بوصفها قوة إنتاجية في نظام اجتماعي معيّن، فعندئذ يستحق الطبع الاجتماعي اهتمامنا.

إن مفهوم الطبع الاجتماعي هو المفهوم المعوّل عليه لفهم العملية الاجتماعية. والطبع بالمعنى الدينامي لعلم النفس التحليلي هو الشكل الخاص الذي تتشكّل فيه الطاقة الإنسانية بتكيّف الحاجات الإنسانية الدينامي مع نمط خاص للوجود في مجتمع معين. ومن ثم يحدّد الطبع تفكير الأفراد وشعورهم وعملهم. ورؤية ذلك فيما يتعلق بأفكارنا صعب إلى حد ما، ما دام من دأبنا جميعاً أن نشارك في الاعتقاد التقليدي بأن التفكير فعل عقلي حصراً ومستقلّ عن البنية السيكولوجية للشخصية. ومع ذلك ليس الأمر كذلك، وكلما قلّ ذلك كانت أفكارنا تعالج مشكلات أخلاقية أو فلسفية أو سياسية أو سيكولوجية أو اجتماعية أكثر مما تعالج الاحتيال التجريبي على أشياء ملموسة. وأفكار كهذه، بقطع النظر عن العناصر المنطقية الخالصة التي يتضمّنها فعل التفكير، تحدّدها البنية الشخصية للشخص الذي يفكّر. وهذا يصدق على كامل مذهب أو نظام فكري أو على مفهوم مفرد مثل الحب، أو العدل، أو المساواة، أو التضحية. وكل مفهوم من هذا القبيل وكل مذهب له منشأ انفعالي ولهذا المنشأ جذوره في بنية طبع الفرد.

وقد قدّمنا أمثلة إيضاحية على ذلك في الفصول السابقة. وحاولنا فيما يتعلق بالمذاهب أن نُظهر الجذور الانفعالية للپروتستانتية الباكرة والتسلّطية الحديثة. وفيما يتصل بمفهومات مفردة أظهرنا، مثلاً، أن الحب عند الطبع السادي- المازوخي يعني الاعتماد التواكلي، لا التأكيد المتبادل والاتحاد على أساس المساواة؛ وتعني له التضحية الحدّ الأقصى من إخضاع الذات الفردية لشيء أعلى، لا إثبات المرء موجودية ذاته الذهنية والأخلاقية؛ ويعني الاختلافُ الاختلافَ في القدرة،

لا تحقيق الفردية على أساس المساواة؛ ويعني العدل أن يحصل كل شخص على ما يستحقّه، وليس أن للفرد حقاً غير مشروط في تحقيق الحقوق الصميمية والمخصوصة به؛ والشجاعة هي الاستعداد للخضوع وتحمّل الألم، لا التأكيد الأقصى للفردية ضد السلطة. ومع أن الكلمة التي يستخدمها شخصان لهما شخصيتان مختلفتان عندما يتكلمان عن الحب، مثلاً، هي ذاتها، فإن معنى الكلمة يختلف تماماً وفقاً لبنية طبعهما. وفي واقع الأمر، يمكن تحاشي الكثير من الخلط الفكري بالتحليل السيكولوجي الصحيح لمعنى هذين المفهومين، ما دامت أية محاولة للتصنيف المنطقي المحض محكومة بالإخفاق حتماً.

وللقول بأن للأفكار منشأً انفعالياً أقصى الأهمية لأنه المفتاح لفهم الروح في ثقافة من الثقافات. وللمجتمعات المختلفة أو الطبقات المختلفة ضمن مجتمع ما طبع اجتماعي خاص، وعلى أساسه تنشأ أفكار مختلفة وتغدو قوية. وهكذا، مثلاً، فإن فكرة أن العمل والنجاح هما الهدفان الأساسيان للحياة قد تيسَّر لها أن تكون قوية وجذابة عند الإنسان الحديث على أساس وحدته وشكّه ولكن الدعاية لفكرة العمل غير المنقطع والكفاح من أجل النجاح إذا وُجّهت إلى الهنود الحمر من سكان القرى الصغيرة المشاعية أو الفلاحين المكسيكيين سوف يخيب مسعاها تماماً. فهؤلاء الناس الذين لهم نوع مختلف من بنية الطبع من غير المحتمل أن يفهموا عمّ كان يتحدّث الشخص الذي ينادي بهذين الهدفين ولو فهموا لغته. وعلى المنوال ذاته، فإن هتلر وذلك القسم من السكان الألمان الذين لهم بنية طبعه ذاتها يشعرون شعوراً صادقاً تماماً بأن أي شخص يعتقد بأن الحروب يمكن أن تُلغى إما هو في كامل الجنون وإما هو كذّاب مفضوح. وعلى أساس بنية طبعهم، فالحياة من دون ألم وكارثة هي، كالحرية والمساواة، لا يمكن فهمها إلا قليلاً.

وكثيراً ما تكون الأفكار مقبولة لاشعورياً من جماعات معيّنة، وهي حقاً لا تمسّها بسبب خصوصيات بنية الطبع فيها؛ وأفكار كهذه تظل حاضرة في اقتناعاتها

الشعورية، ولكن الناس لا يتصرفون وفقاً لها في الساعة الحرجة. والمثال على ذلك يظهر في حركة العمال الألمانية في زمن انتصار النازيّة. فقد صوّتت الأكثرية الهائلة من العمال قبل وصول هتلر إلى السلطة لصالح الأحزاب الاشتراكية أو الشيوعية وآمنت بأفكار تلك الأحزاب؛ أي أن **مدى** هذه الأفكار كان واسعاً للغاية بين الطبقة العاملة. إلا أن **وزن** هذه الأفكار لم يكن متناسباً مع مداها. ولم تصادف حملة النازية خصوماً سياسيين، وكانت أكثريّتها مستعدّة للقتال من أجل أفكارها. والكثيرون من الموالين للأحزاب اليسارية، ومع أنهم كانوا يؤمنون ببرامجها الحزبية ما دامت الأحزاب تمتلك السلطة، كانوا مستعدّين للاستسلام عندما حانت ساعة الأزمة. ويمكن أن يُظهر التحليل الدقيق لبنية طبع العمال الألمان أحد أسباب هذه الظاهرة- وهو يقيناً ليس السبب الوحيد. وكان لعدد كبير منهم طراز للشخصية يشتمل على الكثير من الخصال التي وصفناها بالطبع التسلّطي. وكان لديهم احترام عميق المستقرّ لسلطة متمكنة وتوق إليها. ولم يكن تأكيد الاشتراكية المنصبّ على الاستقلال الفردي ضد السلطة، وعلى التضامن ضد الانعزال الفرداني هو ما يريده الكثيرون من هؤلاء العمال حقاً على أساس بنية شخصيتهم. وكان أحد أخطاء الزعماء الجذريين هو تقدير مدى قوة أحزابهم على أساس المدى الذي بلغته هذه الأفكار فقط، وإهمالُ افتقارها إلى الوزن.

وخلافاً لهذه الصورة، أظهر تحليلنا للتعاليم البروتستانتية والكالفانية أن تلك الأفكار كانت قوى قويّة في أتباع الديانة الجديدة، لأنها كانت تروق للحاجات وأحوال القلق التي كانت موجودة في بنية طبع الناس الذين كانت موجَّهة إليهم. وبتعبير آخر، **يمكن أن تصير الأفكار قوى قوية، ولكن ليس إلا إلى الحدّ الذي تكون فيه تلبياتٍ لحاجات إنسانية خاصة بارزة في طبع اجتماعي معيّن.**

ولا تحدّد بنية طبع الإنسان مجرد التفكير والشعور بل تحدّد كذلك أفعاله. وكان إنجازاً من فرويد أنه أظهر ذلك، ولو أن إطاره المرجعي النظري غير صحيح.

وتحديدات النشاط بالاتجاهات المهيمنة في بنية الطبع واضحة في حالة العصابيين. ومن السهل أن نرى إكراهَ عدِّ غرف الدور وعدد الأحجار على الرصيف في نشاط راسخ في بعض دوافع الشخص الإكراهي. ولكن يبدو أن أفعال الشخص الطبيعي لا تحدّدها إلا الاعتبارات العقلية وضرورات الواقع. ومع ذلك فبوسائل الملاحظة الجديدة التي يوفّرها التحليل النفسي، نستطيع أن نتبيّن أن ما يسمى السلوك العقلي تحدّده بنية الطبع إلى حد كبير. وكنا في بحثنا في معنى العمل عند الإنسان الحديث قد عالجنا مثالاً يوضح هذه المسألة. ورأينا أن الرغبة الشديدة في النشاط المتواصل راسخة في الوحدة والقلق. ويختلف هذا الإكراه على العمل عن الموقف من العمل في ثقافات أخرى، حيث يعمل الناس بمقدار ما هو ضروري ولكنهم لا تدفعهم قوى إضافية في داخل بنية طبعهم. وما دام كل الأشخاص الأسوياء لديهم اليوم الحافز ذاته تقريباً على العمل، وفضلاً عن ذلك، ما دامت شدة العمل هذه ضرورية إذا كانوا يريدون قطعاً أن يعيشوا، فمن السهل أن يُغفل المرء العنصر غير العقلي في هذه الخصلة.

وعلينا أن نسأل الآن ما الوظيفة التي يؤديها الطبع للفرد وللمجتمع؟ إن الجواب بالنسبة إلى الفرد ليس صعباً. فإذا كان طبع الفرد يتطابق تقريباً مع الطبع الاجتماعي، فإن الدوافع المهيمنة في شخصيته تُفضي به إلى أن يعمل ما هو ضروري ومرغوب فيه في الظروف الاجتماعية الخاصة لثقافته. وهكذا، مثلاً، إذا كان لديه دافع حماسي إلى التوفير ومقتٌ لإنفاق المال على أي نوع من الترف، فسيساعده هذا الدافع كثيراً– إذا افترضنا أنه صاحب مخزن صغير يحتاج إلى التوفير وعدم التبذير إذا أراد أن يظلّ حياً. وإلى جانب هذه الوظيفة الاقتصادية، تكون لخصال الطبع وظيفة سيكولوجية خالصة لا تقلّ أهمية. إن الشخص الذي يكون التوفير عنده رغبة ناشئة عن طبعه يظفر كذلك باغتباط سيكولوجي عميق من حيث هو قادر على العمل وفقاً لها؛ أي لا يكون مستفيداً عملياً عندما يوفّر، بل يشعر

كذلك بالاغتباط السيكولوجي. ويمكن أن يقتنع المرء بذلك بسهولة إذا لاحظ، مثلاً، امرأة من الطبقة الوسطى الدنيا تتسوّق في السوق وكانت سعيدة بخصوص سنتَين وفّرتهما كما يمكن لشخص آخر من طبع مختلف أن يكون حيال الاستمتاع بلذّة حسيّة. ولا يحدث هذا الاغتباط السيكولوجي بمجرد تصرّف الشخص وفقاً للمطالب الناشئة عن بنية طبعه بل كذلك عندما يقرأ أو يستمع إلى الأفكار التي تروق له للسبب عينه. وبالنسبة إلى الشخص التسلّطي فإن الأيديولوجيا التي تصف الطبيعة بأنها قوة قوية علينا أن نخضع لها، أو الخطبة التي تسترسل في التوصيفات السادية للحوادث السياسية، لها جاذبية عميقة وفعل القراءة أو الاستماع يؤدي إلى الاغتباط السيكولوجي. وباختصار: إن الوظيفة الذاتية للطبع بالنسبة إلى الشخص الطبيعي هي **أن تُفضي به إلى التصرّف وفقاً لما هو ضروري له من وجهة نظر عمليّة وكذلك أن تمنحه الاغتباط سيكولوجياً من نشاطه.**

وإذا نظرنا إلى الطبع الاجتماعي من وجهة وظيفته في العملية الاجتماعية، فعلينا أن نبدأ بالقول إنه قائم على ما يتعلّق بوظيفة الفرد: أن الإنسان بتكيّفه مع الظروف الاجتماعية يُظهر تلك الخصال التي تجعله **يرغب في** أن يفعل **ما عليه أن** يفعله. وإذا كان طبع أكثرية الناس في مجتمع معيّن- أي الطبع الاجتماعي- متكيّفاً على هذا النحو مع المهمات الموضوعية التي على الفرد أن ينجزها في هذا المجتمع، فإن طاقات الناس تتشكّل بطرق تحوّلها إلى قوى منتجة لا غنى عنها لتأدية ذلك المجتمع وظيفته. ولنأخذ مثال العمل مرة أخرى. إن نظامنا الصناعي الحديث يقتضي أن يُحفَر لطاقاتنا مجرى في اتجاه العمل. ولو كان الناس لا يعملون إلا لضرورات خارجية، لنشأ تصادم بين ما ينبغي لهم أن يعملوه وما يرغبون في عمله وقلّ مَضاؤهم في العمل. ولكن بالتكيّف الدينامي من الطبع مع المتطلّبات الاجتماعية، فإن الطاقة البشرية بدلاً من إحداث التصادم تتشكّل في أشكال تصير فيها حافزاً على العمل وفقاً للضرورات الاقتصادية الخاصّة. وهكذا بدلاً من أن

يُرغَم الإنسان الحديث على أن يعمل عملاً شاقاً كالذي يقوم به، يكون مدفوعاً بإلزام داخلي بالعمل الذي حاولنا أن نحلّله في دلالته السيكولوجية. أو بدلاً من أن يطيع السلطات الصريحة، قد أنشأ سلطة داخلية- ضميراً وواجباً- تعمل في التحكّم فيه بصورة أنجع مما كان في وسع أية سلطة خارجية من قبل. وبكلمات أخرى، **إن الطبع الاجتماعي يُدخِل الضرورات الخارجية في النفس وبذلك يسخّر الطاقة البشرية من أجل مهمة نظام اقتصادي واجتماعي معيّن.**

وكما رأينا، فمتى ما نشأت في بنية طبع حاجاتٌ معيّنة، فإن أي سلوك على وفاق مع هذه الحاجات يكون في الوقت ذاته مُرْضِياً من الوجهة السيكولوجية وعملياً من وجهة النجاح المادي. وما دام المجتمع يوفّر للفرد هذين الاغتباطين في وقت واحد، يكون لدينا وضع تكسو فيه القوى السيكولوجية الطبع الاجتماعي **بالإسمنت**. ولكن يحصل تأخّر، عاجلاً أم آجلاً. وتظل بنية الطبع التقليدية موجودة حين تنشأ ظروف اقتصادية جديدة، ولا تعود خصال الطبع التقليدية مفيدة لها. ومن دأب الناس أن يتصرّفوا وفقاً لبنية طبعهم، ولكن إما أن تكون هذه التصرّفات معوّقات فعلية في متابعاتهم الاقتصادية وإما أنه لا تكون لهم فرصة كافية للعثور على أوضاع تسمح لهم بأن يتصرّفوا وفقاً لـ «طبيعتهم». والمثال الذي يوضح ما في ذهننا هو بنية طبع الطبقات الوسطى القديمة، ولاسيما في البلدان ذات التراتب الطبقي الصلب مثل ألمانيا. فقد كانت فضائل الطبقة الوسطى القديمة- وهي الاقتصاد في الخَرْج، وحسن التدبير، والحذر، وسوء الظن- ذات قيمة متناقضة في العمل التجاري الحديث بالمقارنة مع الفضائل الجديدة مثل المبادرة، والاستعداد للقيام بالمجازفات، والمبادأة بالهجوم، وما إلى ذلك. وحتى تظلّ هذه الفضائل القديمة ذخراً - كما هي عند صاحب الحانوت الصغير- فإن مدى الإمكانيات بالنسبة إلى مثل هذا العمل يضيق إلى حد أنه لا يمكن إلا لأقلية من أبناء الطبقة الوسطى القديمة أن «تستخدم» خصال طبعها بنجاح في متابعاتها الاقتصادية.

وكانوا بتربيتهم قد أنشؤوا خصال طبع كانت متكيّفة فيما مضى مع الوضع الاجتماعي لطبقتهم، فسار النموّ الاقتصادي بصورة أسرع من نموّ الطبع. وهذا التأخّر بين التطوّر الاقتصادي والتطور السيكولوجي يؤدي إلى وضع لا يعود فيه بالإمكان إشباع الحاجات النفسيةبالنشاطات الاقتصادية المعهودة. ولكن هذه الحاجات قد وُجدت، وعليها أن تبحث عن إشباعها بطريقة أخرى. ومجاهدة المرء الأنانية الضيّقة من أجل مصلحته، كما كانت تميّز الطبقة الوسطى الدنيا، قد تحولّت من المستوى الفردي إلى مستوى الأمة. كذلك فإن الدوافع السادية، التي كانت تُستخدم في معركة التنافس الخاص قد تحولّت جزئياً إلى المشهد الاجتماعي والسياسي، وجزئياً زاد من شدّتها الإحباط. وعندئذ، فإن هذه الدوافع، وقد تحرّرت من كل العوامل المقيِّدة، تَنشد الإشباع في أعمال الاضطهاد السياسي والحرب. وهكذا فإن القوى السيكولوجية، الممتزجة بالامتعاض الذي تسبّبه الخصائص المحبِطة في الوضع الكلي، بدلاً من أن تكسو النظام الاجتماعي القائم بالإسمنت تصبح «ديناميتاً» تستخدمه الجماعات التي تريد تدمير البنية السياسية والاقتصادية التقليدية للمجتمع الديمقراطي.

وإننا لم نتحدث عن الدور الذي تؤدّيه العملية التربوية فيما يتصل بتشكّل الطبع الاجتماعي؛ ولكن بالنظر إلى أن مناهج تدريب الطفولة الباكرة والتقنيات التربوية المستخدَمة تجاه نموّ الطفل تبدو للكثيرين من علماء النفس أنها **سبب** نموّ الطبع، فإن بعض الملاحظات حول هذه المسألة تبدو مسوَّغة. علينا أولاً أن نسأل أنفسنا ماذا نعني بالتربية. وفي حين يمكن تعريف التربية بطريقة مختلفة، يبدو أن طريقة النظر إليها من زاوية العملية الاجتماعية شيء من هذا القبيل. إن وظيفة التربية هي تأهيل الفرد لتأدية وظيفته في الدور الذي عليه أن يؤدّيه لاحقاً في المجتمع؛ أي هي صوغ طبعه على نحو يقارب الطبع الاجتماعي، وأن تتطابق رغائبه مع ضرورات دوره الاجتماعي. ويتحدّد النظام التربوي لأي مجتمع بهذه

الوظيفة؛ ولهذا لا يمكن أن نفّسر بنية المجتمع أو شخصية أعضائه بالعملية التربوية؛ بل علينا أن نفسرّ النظام التربوي بالضرورات الناجمة عن البنية الاجتماعية والاقتصادية لمجتمع معيّن. إلا أن مناهج التربية مهمة للغاية بمقدار ما هي آليات يصاغ بها الفرد ويتشكّل في الشكل المطلوب. ويمكن أن تُعدّ وسائل تتحول بها المتطلبات الاجتماعية إلى خصائص شخصية. ومع أن التقنيات التربوية ليست سبب نوع خاص من الطبع الاجتماعي، فإنها تشكّل آلية من الآليات التي يتشكّل بها الطبع. وبهذا المعنى، فإن معرفة المناهج التربوية وفهمها جزء مهم من التحليل الكلي لمجتمع يؤدي وظائفه.

وما قلناه الآن يصدق كذلك على قطاع خاص من العملية التربوية الكلية هو: **الأسرة**. وقد أبان فرويد أن تجارب الطفل الباكرة لها تأثير حاسم في تشكيل بنية طبعه. وإذا صحّ ذلك، فكيف يمكن أن نفهم أن الطفل الذي له احتكاك طفيف بحياة الواقع- على الأقل في ثقافتنا- تصوغه الأسرة؟ والجواب هو أنه ليس الأبوان وحدهما- بغضّ النظر عن بعض الاختلافات الفردية - هما اللذان يستخدمان النماذج التربوية للمجتمع الذي يعيشان فيه، وإنما هما في شخصيتيهما يمثّلان الطبع الاجتماعي لمجتمعهما أو طبقتهما. إنهما ينقلان إلى الطفل ما يمكن أن ندعوه الجو السيكولوجي لهذه الروح ذاتها. **وهكذا يمكن أن تُعدّ الأسرة الوكيلة السيكولوجية عن المجتمع.**

وبقولي إن الطبع الاجتماعي يشكّله نمط الوجود في مجتمع معيّن، أريد أن أذكّر القارئ بما قيل في الفصل الأول حول مشكلة التكيّف الدينامي. وبينما من الصحيح أن الإنسان تصوغه ضرورات البنية الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع، فهو ليس قابلاً للتكيّف إلى ما لا نهاية. ولا يقتصر الأمر على أنه توجد حاجات فيزيولوجية معيّنة تستدعي الإشباع إلزامياً، بل توجد كذلك صفات سيكولوجية معيّنة ملازمة للإنسان وتحتاج إلى الإشباع ويؤدّي إحباطها إلى ردود أفعال معيّنة.

فما هي هذه الصفات؟ يبدو أن الأهمّ هو الميل إلى النموّ، إلى تنمية الإمكانيات وتحقيقها، تلك الإمكانيات التي نشأت في سير التاريخ- ومنها مثلاً ملكة التفكير الإبداعي والنقدي والقيام بتجارب انفعالية وحسّية متميزة. ولكل إمكانية من هذه الإمكانيات دينامية خاصة بها. ومتى ما نشأت في عملية التطور فإنها تتجه إلى التعبير عن نفسها. وقد يُقْمَع هذا الميل ويُحبَط، ولكن هذا القمع يؤدي إلى ردود أفعال جديدة، ولا سيما في تشكّل الدوافع التدميرية والتواكلية. ويبدو كذلك أن هذا الميل العام إلى النموّ- الذي هو المعادل السيكولوجي للميل البيولوجي المماثل- يؤدي إلى ميول خاصة كالرغبة في الحرية وكره الاضطهاد، ما دامت الحرية هي الشرط الجوهري لأي نموّ. ومن جديد، فإن الرغبة في الحرية يمكن أن تُكبَت، يمكن أن تزول عن إدراك الفرد؛ ولكن حتى في تلك الحالة لا تكفّ عن الوجود بوصفها إمكانية، وتدل على وجودها بالكره الشعوري أو اللاشعوري الذي يصحب دائماً مثل هذا القمع.

ولدينا كذلك مسوِّغ للافتراض، كما قيل من قبل، أن المجاهدة من أجل العدالة والحقيقة هي نزوع صميمي في الطبيعة الإنسانية، مع أنها يمكن أن تُكبَت، وتُحرَّف كالمجاهدة من أجل الحرية. ونحن في هذا الافتراض على أرض خطرة نظرياً. وسيكون من السهل أن نستعين بالافتراضات الدينية والفلسفية التي تفسّر وجود هذه الميول بالاعتقاد بأن الإنسان مخلوق على صورة الله أو بافتراض القانون الطبيعي ولكننا لا نستطيع أن ندعم حجّتنا بأمثال هذه التفسيرات. وفي رأينا أن السبيل الوحيد إلى تفسير هذه المجاهدة من أجل العدالة والحقيقة هو تحليل التاريخ الكلي للإنسان، اجتماعياً وفردياً. فنجد عندئذ أن الحقيقة والعدالة، بالنسبة إلى كل من يفتقر إلى القوة، هما أهمّ الأسلحة في الكفاح من أجل الحرية والنمو. وبقطع النظر عن أن أكثرية البشر اضطرت طيلة تاريخها إلى الدفاع عن نفسها في مواجهة الجماعات الأقوى التي استطاعت أن تضطهدها وتستغلّها، فإن كل فرد

يجتاز في طفولته فترة تتّصف بالعجز. ويبدو لنا أن خصلتين كالإحساس بالعدل والحق تظهران في هذه الحالة من العجز وتصبحان من الإمكانيات المشتركة في الإنسان من حيث هو. ونصل من ثم إلى أنه **بالرغم من أن نموّ الطبع تشكّله ظروف أساسية في الحياة وبالرغم من أنه لا توجد طبيعة إنسانية ثابتة بيولوجياً، فإن للطبيعة الإنسانية دينامية خاصة بها تشكّل عاملاً فعالاً في تطوّر العملية الاجتماعية**. ومع أننا غير قادرين بعدُ على أن نقول بوضوح وبالمصطلحات السيكولوجية ماهي الطبيعة الدقيقة لهذه الدينامية الإنسانية، فإن علينا أن نتبيّن وجودَها. وعلينا في محاولة تجنّب أخطاء المفهومات البيولوجية والميتافيزيقية ألا ننقاد إلى خطأ يساويها جسامة، هو خطأ النسبوية السوسيولوجية الذي لا يكون الإنسان فيه إلا دمية توجّهه خيوط الظروف الاجتماعية المربوط بها. وحقّا الإنسان اللذان لا يمكن نزعهما عنه في الحرية والسعادة قائمان في الخصائص الإنسانية الصميمية وهي: كفاحه من أجل أن يعيش ويوسّع إمكانياته التي نشأت فيه في عملية التطور الاجتماعي وأن يعبّر عن تلك الإمكانيات.

ويمكن في هذه الآونة أن ننصّ من جديد على أهم الاختلافات بين المقاربة السيكولوجية المتّبعة في هذا الكتاب ومقاربة فرويد. وقد عولج وجه الاختلاف الأول مفصّلاً في الفصل الأول، ولذلك من الضروري أن نذكره هنا باختصار: نحن ننظر إلى أن الطبيعة الإنسانية في ماهيّتها مشروطة تاريخياً، ولو أننا لا نقلّل من أهمية العوامل البيولوجية ولا نعتقد أن المسألة يمكن طرحها على الوجه الصحيح على أساس العوامل الثقافية **ضد** العوامل البيولوجية. ثانياً، إن المبدأ الماهوي عند فرويد هو النظرُ إلى أن الإنسان كيان، نظام مغلق، حبَتْه الطبيعة ببعض الدوافع المشروطة فيزيولوجياً، وتفسيرُ نموّ طبعه بأنه رد فعل على إشباعات هذه الدوافع أو إحباطاتها؛ في حين أن المقاربة الأساسية للشخصية الإنسانية، في رأينا، هي فهم

علاقة الإنسان بالعالم، بالآخرين، وبالطبيعة، وبنفسه. إننا نعتقد أن الإنسان هو قبل كل شيء كائن اجتماعي، وليس، كما يفترض فرويد، مكتفياً بذاته أولاً ولا يحتاج إلا ثانياً إلى الآخرين لإشباع حاجاته الغريزية. وبهذا المعنى، نعتقد أن علم النفس الفردي هو في أساسه علم نفسٍ اجتماعي، أو حسب اصطلاحيات سوليڤان Sullivan، علم نفس العلاقات الشخصية المتداخلة؛ والمشكلة الأساسية في علم النفس هي مشكلة النوع الخاص من تواصل الفرد مع العالم، وليس إشباع رغبات غريزية مفردة أو إحباطها. ويجب أن تُفهم مشكلة ما يحدث لرغبات الإنسان الغريزية بأنها جزء من المشكلة الكلية لعلاقته بالعالم وليس أنها مشكلة الشخصية الإنسانية. ولذلك، ففي مقاربتنا، تكون الحاجات والرغبات التي تتمحور حول علاقات الفرد بالآخرين، كالحب، والكره، والرقة، والتواكل هي الظواهر السيكولوجية الأساسية، في حين لا تعدو عند فرويد أن تكون نتائج ثانوية ناجمة عن إحباطات الحاجات الغريزية أو إشباعاتها.

والاختلاف بين توجّه فرويد البيولوجي وتوجّهنا الاجتماعي له أهمية خاصة فيما يتعلق بمشكلات علم الطباع. وقد افترض فرويد- وافترض أبراهام وجونز وغيرهما على أساس مكتشفاته - أن الطفل يعيش خبرة اللذة في المنطقتين المهيّجتين للرغبة الجنسية (الفم والشرج) فيما يتصل بعملية التغذية والتغوّط؛ وأنه إما بفرط الإثارة والإحباط وإما بالحساسية التي تزداد شدّتها التكوينية، تحتفظ هذه المناطق المهيِّجة للرغبة الجنسية بصفتها الليبيدية في السنوات اللاحقة عندما تصير للمنطقة التناسلية في النموّ الطبيعي أهميتها الأولى. ويُفترض أن هذا التثبيت على المستوى ما قبل التناسلي يؤدي إلى تصعيدات وتشكّلات ارتدادية تصبح جزءاً من بنية الطبع. وهكذا، مثلاً، قد يكون لدى شخص دافعٌ إلى ادّخار المال أو الأشياء الأخرى، لأنه يصعّد الرغبة اللاشعورية في الاحتفاظ بالغائط. أو قد يتوقّع

شخص أن يحصل على كل شيء من غيره وليس نتيجة جهده، لأنه تدفعه رغبة لا شعورية في أن يتمّ إطعامه وتُصعّد إلى الرغبة في الحصول على العون، والمعرفة، وهلم جرا.

وملاحظات فرويد عظيمة الأهمية، ولكنه قدّم تفسيراً مغلوطاً فيه. وقد أصاب في رؤيته الطبيعة الشّغفيةوغير العقلية لهذه الخصال في الطبعين «الفمي» و«الشرجي». ورأى كذلك أن هذه الرغبات تسري في كل مجالات الشخصية، في الحياة الجنسية والانفعالية والفكرية للإنسان، وأنها تلوّن كل نشاطاته. ولكنه ساء فهمه للعلاقة السببية بين المناطق المهيِّجة للرغبة الجنسية وخصال الطبع وظنّ خطأً نقيض ما هي في الحقيقة. إن رغبة المرء في تلقّي كل ما يريد الحصول عليه -الحب، والحماية، والمعرفة، والأشياء المادية- بطريقة سلبية من مصدر خارجه، تنشأ في طبع الطفل بوصفها ردة فعل على تجاربه مع الآخرين. فإذا حدث في هذه التجارب أن أضعف الخوف إحساسه بقوّته، وإذا انشلّت مبادرته وثقته بالذات، وإذا نما عداؤه وكُبِت، وإذا كان أبوه أو أمه يقدّمان إليه العاطفة والعناية بشرط الاستسلام، فإن هذه الكوكبة من التجارب تفضي إلى موقف يتمّ فيه التخلّي عن السيادة النشيطة وتتّجه كل الطاقات صوب مصدر خارجي يأتي منه في مآل الأمر تحقيق كل الرغبات. ويتّخذ هذا الموقف مثل هذه الصفة الشّغفيّة لأنه السبيل الوحيد الذي يمكن فيه لشخص كهذا أن يحاول تحقيق رغباته. وإذا كان هؤلاء الأشخاص كثيراً ما يرون أحلاماً أو أخيولات عن أنه يجري إطعامهم، وإرضاعهم، وما إلى ذلك، فإن ذلك ناجم عن أن الفم أكثر صلاحية من أي عضو آخر للتعبير عن هذا الموقف التلقّي. ولكن إحساس الفم ليس سبب هذا الموقف؛ إنه تعبير عن موقف من العالم بلغة الجسد.

ويصدق الأمر ذاته على الشخص «الشرجي»، الذي هو على أساس تجاربه الخاصّة أكثر انسحاباً من الآخرين من الشخص «الفمي»، ويبحث عن الأمن بجعل

نفسه نظاماً حاكماً بأمره مكتفياً بذاته، ويرى أن الحب أو أي موقف ودود تهديد لأمنه. وإنه لصحيح أن هذه المواقف تنشأ في الكثير من الأحوال فيما يتصل بالتغذية والتغوّط أولاً، وهما في المرحلة الباكرة من حياة الطفل نشاطاه الأساسيان وكذلك المجال الأهمُّ الذي يعبَّر فيه عن الحب أو الظلم من جانب الأبوين والمودة والتحدّي من جانب الطفل. ولكن فرط الإثارة والإحباط فيما يتّصل بالمناطق المهيّجة للرغبة الجنسية لا تؤدي في حد ذاتها إلى تثبيت هذه المواقف في طبع الشخص؛ وعلى الرغم من بعض الأحاسيس اللذيذة التي يشعر بها الطفل فيما يتصل بالتغذية والتغوّط، فإن هذه اللذّات لا تكتسب أهميةبالنسبة إلى نموّ الطبع، ما لم تمثّل –على المستوى الجسدي– مواقف راسخة في كامل بنية الطبع.

وعند الوليد الذي لديه الثقة بمحبة أمه غير المشروطة، لن يكون لأي قطع مفاجئ للإرضاع من الثدي أية نتائج مهمة تتعلّق بالطبع؛ والوليد الذي يَخبرُ عدم إمكانية الثقة بمحبة أمه قد يكتسب الخصال «الفمية» ولو أن عملية التغذية قد جرت من دون أي اضطراب خاص. والأخيولات أو الأحاسيس الجسدية «الشرجية» أو «الفمية» في السنوات اللاحقة ليست مهمة بالنظر إلى اللذة الجسدية التي تتضمنها، أو أي تصعيد سرّي لهذه اللذة، بل بالنظر إلى النوع الخاص من التواصل مع العالم الذي يكمن في أساسها والتي هي تعبّر عنه.

ولا يمكن أن تصبح مكتشفات فرويد المتعلّقة بعلم الطباع مثمرة لعلم النفس الاجتماعي إلا من وجهة النظر هذه. وما دمنا نفترض، مثلاً، أن الطبع الشرجي، كما هو معهود في الطبقة الوسطى الدنيا الأوربية، تسبّبه تجارب باكرة تتّصل بالتغوّط، فتكاد لا تكون لدينا معطياتٌ من أي نوع تفضي بنا إلى فهم لماذا يجب أن تكون لطبقة خاصّة طبع اجتماعي شرجي. ولكننا إذا فهمنا أنه شكل من التواصل مع الآخرين، راسخ في بنية الطبع وناجم عن التجارب مع العالم الخارجي، يكون

لدينا مفتاح لفهم لماذا قد أدّى النمط الكلي للحياة عند الطبقة الوسطى الدنيا، ضِيقُ أفقها وانعزالُها وعداؤها، إلى نشوء هذا النوع من بنية الطبع[1].

ووجه الاختلاف الثالث والمهمُّ وثيق الاتصال بالوجهين السابقين. فقد كان فرويد، على أساس توجّهه الغريزوي وكذلك اقتناعه العميق بفجور الطبيعة الإنسانية، ميالاً إلى تفسير أن كل البواعث «المثالية» في الإنسان بأنها نتيجة شيء «حقير»؛ والمثال الذي ينطبق على ذلك هو تفسيره الإحساس بالعدل بأنه نتيجة الحسد الأصلي الذي يشعر به الطفل نحو أي شخص يمتلك أكثر مما يمتلك. وكما جرت الإشارة من قبل، فنحن نعتقد أن مُثُلاً كالحقيقة، والعدل، والحرية، مع أنها تكون عادةً مجرد عبارات أو تبريرات، يمكن أن تكون مجاهدات حقيقية، وأن أي تحليل لا يعالج هذه المجاهدات بوصفها عوامل دينامية هو تحليل مغالط. فهذه المثل ليست لها صفة ميتافيزيقية وإنما هي راسخة في شروط الحياة الإنسانية ويمكن أن تحلَّل في حد ذاتها. والخوف من التراجع إلى المفهومات الميتافيزيقية يجب ألا يقف حائلاً في طريق هذا التحليل. وإن مهمة علم النفس بوصفه علماً تجريبياً هي أن يدرس تحريض المثُل وكذلك المشكلات الأخلاقية المرتبطة بها، فيحرر بذلك تفكيرنا في هذه الأمور من العناصر الميتافيزيقية وغير التجريبية التي تشوّش المسائل في معالجتها التقليدية.

وأخيراً، يجب أن يُذكَر وجه اختلاف آخر. وهو يتعلّق بالتفريق بين ظواهر العَوَز السيكولوجية وظواهر الوفرة السيكولوجية. فهناك حاجات إلزامية يجب إشباعها قبل أي شيء آخر. ولا يمكن أن تنمو الثقافة وتنمو معها تلك المجاهدات

(١) حاول ف. ألكسندر أن يعيد صياغة مكتشفات فرويد المتعلّقة بعلم الطباع على نحو شبيه في بعض النواحي بتفسيرنا. (Cf. F.Alexander, "The Influence of Paychological Factors upon Gasto- Intestinal Disturbances", **Psychoanalytic Quarterly**, Vol. X V, 1934).
ولكن مع أن آراءه تشكّل تقدّماً على آراء فرويد فإنه لم ينجح في التغلّب على التوجّه البيولوجي أساساً وفي تبيّن أن العلاقات الشخصية المتداخلة في أساس الدوافع «ما قبل التناسلية» وماهيّتها.

التي تصحب ظواهر الوفرة إلا عندما يكون لدى المرء الوقت والطاقة ويترك خلفه إشباع الحاجات الأولّية. والأفعال الحرة (أو العفوية) هي على الدوام ظواهر وفرة. وعلم النفس عند فرويد هو علم نفس العوز. وهو يعرّف اللذة بأنها الاغتباط الناجم عن زوال التوتّر المؤلم. وظواهر وفرة، كالحب أو الرقة، لا تؤدي أي دور في نظامه بالفعل. وهو لم يكتف بحذف هذه الظواهر، بل كان له كذلك فهم محدود للظاهرة التي اهتمّ بها كثيراً: ظاهرة الجنس. وفرويد وفقاً لتعريفه الكليّ للّذة لم ير في الجنس إلا عنصر الإلزام السيكولوجي ولم يَرَ في الإشباع الجنسي إلا التفريج عن التوتّر المؤلم. أما الدافع الجنسي بوصفه ظاهرة من ظواهر الوفرة، واللذة الجنسية بوصفها فرحاً عفوياً -وليست ماهيّتُها التفريج السلبي عن التوتّر- فلم يكن له مكان في علمه النفسي.

فما هو مبدأ التفسير الذي طبّقه هذا الكتاب على فهم الأساس الإنساني للثقافة؟ قبل الإجابة عن هذا السؤال قد يكون من المفيد أن نتذكّر اتجاهات التفسير الرئيسة التي يختلف اتجاهنا عنها.

١ - المقاربة «السيكولوجوية»(*) التي يتّصف بها فكر فرويد، والتي تكون الظواهر الثقافية وفقاً لها راسخة في عوامل سيكولوجية تنجم عن الدوافع الغريزية التي هي في ذاتها لا تتأثّر بالمجتمع إلا من خلال إجراء قمعي. والمؤلّفون الفرويديون في اتّباعهم هذا المنهج في التفسير قد فسرّوا الرأسمالية بأنها حصيلة الشهوة الجنسية الشرجية وفسرّوا نشوء المسيحية الباكرة بأنها نتيجة الازدواجية تجاه صورة الأب[1].

(*) السيكولوجوية psychologism: تطرف يقوم على الاعتقاد بأن علم النفس هو الأساس لكل العلوم الأخرى، الطبيعية والاجتماعية، ولكل الحركات الفكرية. (المترجم)

(١) من أجل البحث الأوفى في هذا المنهج راجع:

E. Fromm, **Zur Entstelung des Christiandogmas**, Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1931.

٢- المقاربة «الاقتصادَوِيّة»(*) كما هي مقدَّمة في سوء استخدام تفسير ماركس للتاريخ. ووفقاً لهذه الرؤية، فإن المصالح الاقتصادية الذاتية هي سبب الظواهر الثقافية، كالدين والأفكار السياسية. ومن وجهة نظر ماركسية-زائفة[1]، يمكن للمرء أن يحاول تفسير البروتستانتية بأنها ليست أكثر من تلبية لبعض الحاجات الاقتصادية للبرجوازية.

٣- وأخيراً هناك الموقف «المثالي» الذي يمثّله ماكس ڤيبر Max Weber في تحليله المسمّى «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. وهو يعتقد أن الأفكار الدينية مسؤولة عن نشوء نمط جديد من السلوك الاقتصادي وروح جديدة للثقافة، مع أنه يؤكّد أن هذا السلوك لا تحدّده التعاليم الدينية **حصراً**.

وقد افترضنا خلافاً لهذه التفسيرات، أن الأيديولوجيات والثقافة عموماً راسخة في الطبع الاجتماعي؛ وأن الطبع الاجتماعي ذاته يشكّله نمط الوجود لمجتمع معيّن؛ وبالتالي تصبح خصال الطبع المهيمنة قوى منتجة تشكّل العملية

(*) الاقتصادَوِيّة economism: تطرف يقوم على الاعتقاد السياسي بأن الاقتصاد هو العامل الأساسي في المجتمع ويتجاهل العوامل الأخرى كالعوامل الثقافية والسوسيولوجية والسيكولوجية أو يختزلها إلى مصطلحات اقتصادية مفرطة في التبسيط. (المترجم).

(١) أُطلِقَ على هذه الوجهة في النظر الماركسيةَ - الزائفة لأنها تفسّر نظرية ماركس بأن معنى التاريخ تحدّده البواعث الاقتصادية على أساس الكفاح من أجل الكسب المادي، لا كما يعني ماركس حقاً، على أساس الشروط الموضوعية التي يمكن أن تؤدي إلى مواقف اقتصادية مختلفة، ليست الرغبة الشديدة في كسب الثراء المادي إلا أحد هذه المواقف. (وقد أُشيرَ إلى ذلك في الفصل الأول). ويمكن العثور على البحث المفصّل في هذه المشكلة في:

E. Fromm, "Über Method und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie", **Zeitschrift für Sozialforschung**, Vol. 1, 1932, p. 28 ff. Cf. also the discussion in Robert S. Lyd's **Knowledge for What**? Oxford University Press. London, 1939, Chap, II.

الاجتماعية. وفيما يتصل بروح البروتستانتية والرأسمالية، حاولتُ أن أظهر أن انهيار المجتمع القروسطي قد هدّد الطبقة الوسطى؛ وأن هذا التهديد قد أدّى إلى الإحساس بالعجز والانعزال والشك؛ وأن هذا التغيّر السيكولوجي كان مسؤولاً عن جاذبية تعاليم لوتر وكالڤان؛ وأن هذه التعاليم قد زادت من شدة التغيّرات المتعلّقة بالطبع ووطّدتها؛ وأن خصال الطبع التي نشأت على هذا النحو قد صارت عندئذ قوى منتجة في نشوء الرأسمالية التي هي في حد ذاتها قد نجمت عن التغيّرات الاقتصادية والسياسية.

وقد طُبِّق المبدأ ذاته فيما يتصل بالفاشيّة: فقد استجابت الطبقة الوسطى الدنيا لتبدّلات اقتصادية معيّنة، كنموّ قوة الاحتكار والتضخمّ في فترة ما بعد الحرب، باشتداد خصال طبع معيّنةٍ، وهي المجاهدات السادية والمازوخية؛ وقد راقت الأيديولوجيا النازيّة لهذه الخصال وزادت من شدّتها؛ وعندئذ صارت خصال الطبع الجديدة قوى ناجعة في دعم الإمبريالية الألمانية وتوسيعها. ونرى في كلتا الحالتين أنه عندما تتعرض طبقة ما للتهديد من ميول اقتصادية جديدة يكون لها رد فعلها على هذا التهديد سيكولوجياً وأيديولوجياً؛ وأن التبدّلات السيكولوجية التي يحدثها رد الفعل هذا ترفد نموّ القوى الاقتصادية ولو أن تلك القوى تناقض المصالح الاقتصادية لتلك الطبقة. ونرى أن القوى الاقتصادية والسيكولوجية والأيديولوجية تعمل في العملية الاجتماعيةعلى هذا النحو: وهو أن الإنسان يستجيب للأوضاع الخارجية المتبدّلة بتبدّلات في نفسه، وأن هذه العوامل السيكولوجية تساعد بالتالي على تشكيل العملية الاقتصادية والاجتماعية. والقوى الاقتصادية مؤثّرة، ولكنها يجب أن تُفهَم لا على أنها تحريضات سيكولوجية بل شروط موضوعية: والعوامل السيكولوجية مؤثّرة، ولكن يجب أن تُفهَم على أنها راسخة في كامل الطبع الاجتماعي لجماعة اجتماعية. ولكن على الرغم من هذا

الاعتماد المتبادل بين القوى الاقتصادية والسيكولوجية والأيديولوجية، فإن لكل قوة منها استقلالاً معيّناً أيضاً. وهذا صحيح بصورة خاصة في النمو الاقتصادي، فلأنه يعتمد على عوامل موضوعية، مثل قوى الإنتاج الطبيعية، والتقنية، والعوامل الجغرافية، فإنه يَحدُث وفقاً لقوانينه. وبالنسبة إلى القوى السيكولوجية، فقد أشرنا إلى أنه يصدق الأمر ذاته عليها؛ إن الشروط الخارجية للحياة تشكّلها، ولكنها كذلك لها ديناميّتها؛ أي أنها تعبير عن حاجات إنسانية وإن كان من الممكن تشكيلها، فمن غير الممكن استئصالها. وفي المجال الأيديولوجي نجد استقلالاً ذاتياً شبيهاً بذلك راسخاً في القوانين المنطقية وفي تراث الشطر الأكبر من المعرفة المكتسبة في سير التاريخ.

ويمكن أن نعيد صياغة المبدأ على أساس الطبع الاجتماعي: إن الطبع الاجتماعي ينجم عن تكيّف الطبيعة الإنسانية الدينامي مع بنية المجتمع. وتؤدي الظروف الاجتماعية المتبدّلة إلى تبدّلات في الطبع الاجتماعي، أي في الحاجات الجديدة وأحوال القلق الجديدة. وهذه الحاجات الجديدة تسبّب أفكاراً جديدة، وتجعل الناس، إن جاز التعبير، شديدي التأثّر بها؛ ومن شأن هذه الأفكار الجديدة توطيد الطبع الاجتماعي الجديد وزيادة شدّته وتحديد أعمال الإنسان. وبتعبير آخر، تؤثّر الظروف الاجتماعية في الظواهر الأيديولوجية من خلال وسيط الطبع؛ ومن جهة أخرى، ليس الطبع نتيجةَ التكيّف السلبي مع الظروف الاجتماعية بل التكيّف الدينامي على أساس العناصر التي إما أنها ملازِمة بيولوجياً للطبيعة الإنسانية وإما صارت ملازمة لها نتيجة التطور التاريخي.

المحتويات

الصفحة



الطبعة الأولى / ٢٠٠٩

عدد الطبع ١٠٠٠ نسخة







مطابع الهيئة العامة السورية للكتاب - ٢٠٠٩

سعر النسخة داخل القطر ١٩٠ ل.س

في الأقطار العربية مايعادل ٣٨٠ ل.س